This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

DORSCH, M. D.
Monroe, Mich.

THE DORSCH LIBRARY.

The private Library of Edward Dorsch, M. D., of Monroe, Michigan, presented to the University of Michigan by his widow, May, 1888, in accordance with a wish expressed by him.

BS
1160
.V35

Die

biblische Theologie

wissenschaftlich dargestellt

von

Lic. Wilhelm Vatke.

Erster Band.

Berlin, 1835.

Verlag von G. Bethge,

Spittelbrücke Nr. 2.

Die

Religion

des

Alten Teſtamentes

nach

den kanoniſchen Büchern

entwickelt

von

Lic. Wilhelm Vatke,

Privat-Docenten an der Friedrich-Wilhelms-Univerſität in Berlin.

25605

Erſter Theil.

Berlin, 1835.

Verlag von G. Bethge,

Spittelbrücke Nr. 2.

Vorrede.

Die Schrift, deren ersten Band ich hiermit der Oeffentlichkeit übergebe, macht den Versuch, die biblische Theologie in einer von den bisherigen Behandlungsweisen abweichenden Form darzustellen. Von dem wissenschaftlichen Standpunkte, den ich dabei zu behaupten strebte, durfte ich nicht voraussetzen, daß derselbe schon in allgemeinerem Kreise anerkannt oder auch nur erkannt wäre; ich habe ihn deshalb in einer ausführlicheren Einleitung zu erläutern und zu rechtfertigen gesucht. Gegenwärtig habe ich nur noch den Wunsch auszusprechen, daß die von mir erstrebte consequente Durchführung desselben in einem concreten Inhalte etwas zu seiner richtigeren Würdigung beitragen möge. Denn da so leicht Niemand den Einfluß seiner subjectiven Ansicht auf die Darstellung des biblischen Inhalts in solchem Grade verkennen kann, daß er eine rein-objective Auffassung desselben errungen zu haben wähnte; und da eben deshalb jede Meinung, die sich mit dem Sinne der heiligen Schrift unmittelbar identificirte und gleichsam aus der Person der heiligen Schriftsteller heraus über andere Auffassungen den Stab bräche, als Mißverstand und Anmaßung von der Hand zu weisen ist: so wird von den Voraussetzun-

der Geist des Christenthums, welcher in göttlicher Einfachheit und in ewigem Frieden über allen Richtungen und Kämpfen schwebt, das schönste Palladium gegen jede Einseitigkeit und jeden Dünkel; es wäre aber ein Mißverständniß, wenn unter den verschiedenen Formen, in welchen derselbe wirksam ist, gerade Eine sich schlechthin mit ihm identificirte und seine unendliche Erhabenheit als subjective Angriffswaffe oder als Schild gegen irgend eine andere Form unmittelbar gebrauchen wollte. Wir sind vielmehr Alle in seinem Dienste, je nach dem Maaße der uns verliehenen Kräfte, und selbst solche Formen, welche uns mehr oder weniger unchristlich erscheinen, dienen unbewußt seinem hohen Walten. Mit dem Gefühle der Demuth, das jeder Christ vor diesem Geiste haben soll, und mit dem Gefühle der Bescheidenheit, das einem jüngeren Schriftsteller im Verhältniß zu schon bewährten geziemt, verbinde ich daher zugleich das Bewußtsein von der Berechtigung, den von mir gewählten Standpunkt geltend zu machen, und habe die freudige Zuversicht, daß ich nicht ganz umsonst gearbeitet haben werde. Die Irrthümer, in welche ich gewiß gleich Jedem, der da strebt, hie und da verfallen bin, zumal auf dem historischen und vorhistorischen Gebiete, mögen ihre Widerlegung und ihren Untergang finden; das Wahre und Heilsame der wissenschaftlichen Richtung und dieser Arbeit im Besonderen, so viel sich darin findet, wird kraft des göttlichen Geistes, durch welchen ja alles Wahre besteht, gewiß erhalten werden.

Berlin, den 18ten Oktober 1835.

Der Verfasser.

die bloßen Vermuthungen und Hypotheſen, welche als ſolche bezeichnet ſind, ausgenommen, durch die Beachtung des Totalzuſammenhanges bedingt ſein müſſen. So wird z. B. der Grundgedanke über irgend ein Zeitalter der hebräiſchen Religionsgeſchichte nicht wohl widerlegt werden können, ohne daß zugleich die Anſicht von den übrigen und, was nicht zu überſehen iſt, auch die logiſche Begründung der verſchiedenen Entwickelungsſtufen des Begriffes umgeſtoßen wird. Man wird es billig finden, wenn ich von den Gegnern meiner kritiſchen und dogmatiſchen Anſicht verlange, daß ſie die Seiten, welche ich nur in ihrer Zuſammengehörigkeit gedacht habe, nicht einſeitig trennen, und daß ſie bei den poſitiven Reſultaten, die ſie etwa an die Stelle der meinigen ſetzen, ein ähnliches Verhältniß des Empiriſchen und Logiſchen aufzeigen; denn für mich oder vielmehr für die Wiſſenſchaft, die nicht rein-empiriſch verfahren darf, würden ſie ſonſt von keiner Bedeutung ſein. Freilich höre ich im Voraus den Vorwurf, daß die logiſche Entwickelung im Sinne einer gewiſſen Schule gegeben ſei; man meint öfter ſie ſchon durch dieſen Vorwurf beſeitigt zu haben, ohne zu bedenken, daß in einer Zeit, wo es mehrere beſtimmt ausgebildete Richtungen giebt, die Oppoſition gegen eine oder gegen mehrere derſelben ebenfalls eine beſtimmte Richtung iſt und von demſelben Verdachte möglicher Einſeitigkeit getroffen wird, um ſo mehr, wenn ſie der einen oder anderen Richtung alle Wahrheit und allen Segen abſpricht, eine Einſeitigkeit, in welcher wenigſtens die von mir befolgte Richtung nicht befangen, und worüber der göttliche Geiſt, welcher ja alle hervorruft und zu ſeinen Organen gebraucht, unendlich erhaben iſt. Wohl bildet

der Geist des Christenthums, welcher in göttlicher Einfachheit und in ewigem Frieden über allen Richtungen und Kämpfen schwebt, das schönste Palladium gegen jede Einseitigkeit und jeden Dünkel; es wäre aber ein Mißverständniß, wenn unter den verschiedenen Formen, in welchen derselbe wirksam ist, gerade Eine sich schlechthin mit ihm identificirte und seine unendliche Erhabenheit als subjective Angriffswaffe oder als Schild gegen irgend eine andere Form unmittelbar gebrauchen wollte. Wir sind vielmehr Alle in seinem Dienste, je nach dem Maaße der uns verliehenen Kräfte, und selbst solche Formen, welche uns mehr oder weniger unchristlich erscheinen, dienen unbewußt seinem hohen Walten. Mit dem Gefühle der Demuth, das jeder Christ vor diesem Geiste haben soll, und mit dem Gefühle der Bescheidenheit, das einem jüngeren Schriftsteller im Verhältniß zu schon bewährten geziemt, verbinde ich daher zugleich das Bewußtsein von der Berechtigung, den von mir gewählten Standpunkt geltend zu machen, und habe die freudige Zuversicht, daß ich nicht ganz umsonst gearbeitet haben werde. Die Irrthümer, in welche ich gewiß gleich Jedem, der da strebt, hie und da verfallen bin, zumal auf dem historischen und vorhistorischen Gebiete, mögen ihre Widerlegung und ihren Untergang finden; das Wahre und Heilsame der wissenschaftlichen Richtung und dieser Arbeit im Besonderen, so viel sich darin findet, wird kraft des göttlichen Geistes, durch welchen ja alles Wahre besteht, gewiß erhalten werden.

Berlin, den 18ten Oktober 1835.

Der Verfasser.

Inhalt
des ersten Bandes.

Einleitung. §. 1—19. . . . . Seite 1—174
Inhalt der Einleitung. 1
1. Vorläufige Angabe des Inhalts und Charakters der biblischen Theologie. §. 2—4. . . . . 2— 13
Inhalt. §. 2. 2
Verhältniß zu anderen Disciplinen. §. 3. . 8
Verhältniß zur Kirchenlehre und Dogmatik. §. 4. 10
2. Begründung der wissenschaftlichen Behandlungsweise. §. 5.—14. . . . 13—147
Objectiver Standpunkt der Betrachtung. §. 5. 13
Wissenschaftliche Betrachtung der Religion überhaupt. §. 6. 17
1. Begriff und Idee der Religion. §. 7. 19
2. Subjective Erscheinungsformen derselben. §. 8—11. . . . . 26— 67
a. Form des Gefühls. §. 9. . 27
b. Form der Vorstellung. §. 10. 29
Vorstellung überhaupt. . . . 29
Nothwendigkeit derselben. . . 31
Besondere Weisen derselben. . 40

c. Form des Denkens. §. 11. Seite 45
Denken überhaupt. 45
Denken als Moment der Vorstellung. 47
Denken als selbstständig gesetzt. 64
3. Bewußtsein und Selbstbewußtsein. §. 12. 67
Sphären des Selbstbewußtseins. . . 68
Erscheinung derselben. 79
Dialektik der Seiten. 83
4. Begriff der biblischen Religion im Verhältniß zur Religion überhaupt. §. 13. . . . . 99—120
a. Absolute Religion. 104
b. Religion der geistigen Individualität. 110
c. Naturreligion. 118
5. Historische Erscheinung der Religion im Verhältniß zu Begriff und Idee derselben. §. 14. . . . . 120—147
a. Dialektik der Erscheinung überhaupt. 121
b. Besondere Weisen der Vermittelung. 127
Unmittelbare Weise. . . . 127
Reflectirende Betrachtung. . . 132
Genetische Erklärung. . . . 138
c. Freie speculative Betrachtung. . 143
3. Wissenschaftliche Form der biblischen Theologie. §. 15—19. . . . . 147—174
1. Begriff der biblischen Theologie. §. 15. 147
2. Verhältniß zur wissenschaftlichen Theologie. §. 16. 151
3. Methode. §. 17. 157
4. Allgemeine Eintheilung. §. 18. . . 163
5. Besondere Gliederung. §. 19. . . 171

Der bibliſchen Theologie Erſter Theil.

Darſtellung der Religion des Alten Teſtamentes.

Erſte Abtheilung.

Entwickelung der Alttestamentlichen Religion nach den kanoniſchen Büchern des A. T.

Allgemeiner Theil.

Geſchichte, Begriff, Vorſtufen, Hauptrichtungen der Alttestamentlichen Religion.

Erſtes Kapitel.

Kritiſche Geſchichte. §. 20—28. . . . Seite 177—399

Einleitung. §. 20. 177

Moſaiſches Zeitalter. §. 21. . . . . 184—251

1. Volksglaube. 185

2. Moſe's Wirkſamkeit. 201

Negative Kritik. 201

Poſitive Kritik. 225

3. Geſammtbewußtſein. 245

Richterperiode. §. 22. . . . . 251—288

1. Allgemeiner Standpunkt. 251

2. Beſondere Sphären. 260

Davidiſch-ſalomoniſches Zeitalter. §. 23. 288—391

1. Allgemeiner Standpunkt. 289

2. Beſondere Sphären. 297

3. Hauptmomente des hebräiſchen Götzendienſtes. 358

Zehntes und neuntes Jahrhundert.
§. 24. . . . . Seite 391—460
1. Allgemeiner Standpunkt. 394
2. Besondere Sphären. 366
3. Differente Entwickelung in Israel und Juda. 426
4. Allgemeine Vorstellung. 435
Assyrisches Zeitalter. §. 25. . . . . 460—499
1. Allgemeiner Standpunkt. 461
2. Besondere Sphären. 476
Chaldäisches Zeitalter. §. 26. . . . . 500—551
1. Allgemeine Entwickelung. 501
2. Cultus und Priesterthum. 533
3. Einfluß des Exils auf die religiöse Vorstellung. 542
Persisches Zeitalter, §. 27. . . . . 551—577
1. Allgemeiner Standpunkt. 552
2. Besondere Richtungen. 566
Macedonisches und makkabäisches Zeitalter. §. 28. . . . . 577—590
1. Allgemeiner Standpunkt. 579
2. Gegensatz der Richtungen. 584

Zweites Kapitel.

Allgemeiner Begriff der Alttestamentlichen Religion. §. 29—43. . . . . 591—639
Einleitung. §. 29. 591
I. Der allgemeine Begriff selbst. §. 30—39. 594—641
1. Allgemeine Begriffsbestimmung.
§. 30—32. . . . . 594—611
a. Allgemeine Subjectivität. §. 30. . . 594
b. Unterschied. §. 31. 600
c. Form der Welt. §. 32. 605
2. Zweckbestimmung. §. 33—35. . . 611—621
a. Der allgemeine Zweck. §. 33. . . . 611
b. Der besondere Zweck. §. 34. . . . 613
c. Der subjectiv-menschliche Zweck. §. 35. . 620

3. Selbstbewußtsein. §. 36 — 39. . . 622 — 641
Allgemeine Form. §. 36. 622
Momente. §. 37 — 39. 626
a. Offenbarung. §. 37. 626
b. Cultus. §. 38. 629
c. Sittlichkeit und Moralität. §. 39. . . 633

II. Entwickelungsstufen des Begriffes. §. 40—43. 641 — 659

Allgemeine Begründung. §. 40. . . . 641
Besondere Stufen. §. 41 — 43. . . . 645 — 659
1. Stufe der Unmittelbarkeit. §. 41. . . 645
2. Stufe der Besonderung. §. 42. . . . 652
3. Stufe des allgemeinen Selbstbewußtseins. §. 43. 657

Drittes Kapitel.

Verhältniß der Alttestamentlichen Religion zu den ihr vorangehenden Stufen. §. 44 — 47. 660 — 710
1. Die Naturrelig. als die empirische Voraussetzung der Offenbarung. §. 44. 660
2. Elemente der Naturreligion innerhalb des Jehovadienstes und Kriterium ihrer Ausscheidung. §. 45. . . . 662
3. Ursprung des Namens Jehova und des Alttestamentlichen Princips. §. 46. 668
1. Ableitung des Namens Jehova. . . 668
2. Originalität des Alttestamentl. Princips. 690
4. Näheres Verhältniß der Elemente aus der Naturreligion zum Begriffe der Alttestamentlichen Religion. §. 47. 701

Viertes Kapitel.

Hauptrichtungen, die sich aus dem Principe entwickelt. §. 48 — 50. . . . . 711—719

1. Allgemeine Form der Vorstellung. §. 48. 711
2. Unterschiede innerhalb derselben. §. 49. . 715
3. Keim des Gegensatzes. §. 50. 718

Allgemeine

Einleitung

in die

biblische Theologie.

Einleitung.

§. 1. Die Einleitung in die bibliſche Theologie handelt vom Begriffe dieſer Wiſſenſchaft, ihrer Stellung in der Totalität der theologiſchen Disciplinen, ihrer innern Form und ihrer Methode.

Alle einleitenden Gedanken, wenn ſie ſonſt an ihrer Stelle ſind und das Bewußtſein des Leſers wirklich auf den Standpunkt der Abhandlung ſelbſt hinleiten, ſind die nothwendigen Vorausſetzungen einer Wiſſenſchaft; ſie haben entweder ſelbſt ſchon ſtrengwiſſenſchaftliche Form, und ſind dann Lehnſätze aus andern Gebieten der Wiſſenſchaft, oder ſie knüpfen an das gewöhnliche Bewußtſein an, und ſuchen daſſelbe dialektiſch auf den Standpunkt der Wiſſenſchaft zu erheben. In beiden Beziehungen enthält jede Einleitung mehr oder weniger Vorausſetzungen, welche ſie ſelbſt nicht beweiſen kann; hat jedoch dieſelben um ſo genauer zu entwickeln, je mehr ſie von der Form des gewöhnlichen Bewußtſeins und von der herrſchenden Anſicht abweichen. — Der Begriff unſerer Wiſſenſchaft hat hier an der Spitze nur die Bedeutung einer vorläufigen Vorſtellung, und vollendet ſich erſt ſpäter in Einheit mit der innern Form und Methode; den Zuſammenhang der bibliſchen Theologie mit den übrigen theologiſchen Disciplinen haben wir nur kurz anzudeuten, da die nähere Begründung deſſelben Sache der

Einleitung.

§. 1. Die Einleitung in die bibliſche Theologie handelt vom Begriffe dieſer Wiſſenſchaft, ihrer Stellung in der Totalität der theologiſchen Disciplinen, ihrer innern Form und ihrer Methode.

Alle einleitenden Gedanken, wenn ſie ſonſt an ihrer Stelle ſind und das Bewußtſein des Leſers wirklich auf den Standpunkt der Abhandlung ſelbſt hinleiten, ſind die nothwendigen Vorausſetzungen einer Wiſſenſchaft; ſie haben entweder ſelbſt ſchon ſtrengwiſſenſchaftliche Form, und ſind dann Lehnſätze aus andern Gebieten der Wiſſenſchaft, oder ſie knüpfen an das gewöhnliche Bewußtſein an, und ſuchen daſſelbe dialektiſch auf den Standpunkt der Wiſſenſchaft zu erheben. In beiden Beziehungen enthält jede Einleitung mehr oder weniger Vorausſetzungen, welche ſie ſelbſt nicht beweiſen kann; hat jedoch dieſelben um ſo genauer zu entwickeln, je mehr ſie von der Form des gewöhnlichen Bewußtſeins und von der herrſchenden Anſicht abweichen. — Der Begriff unſerer Wiſſenſchaft hat hier an der Spitze nur die Bedeutung einer vorläufigen Vorſtellung, und vollendet ſich erſt ſpäter in Einheit mit der innern Form und Methode; den Zuſammenhang der bibliſchen Theologie mit den übrigen theologiſchen Disciplinen haben wir nur kurz anzudeuten, da die nähere Begründung deſſelben Sache der

theologischen Encyclopädie ist; desto genauer haben wir die innere Form und die Methode unserer Wissenschaft zu entwickeln, indem beide die eigenthümliche Auffassungsweise und den Standpunkt, welchen gegenwärtige Abhandlung im Vergleich mit ähnlichen schon vorhandenen erstrebt, darlegen; jene mehr in Ansehung des Princips, diese mehr in Ansehung des Organismus, welche dann beide sich gegenseitig ergänzen und bedingen.

§. 2. Die biblische Theologie stellt die Idee der Religion dar in der Form, wie sie das Grundbewußtsein des hebräischen Volkes und der urchristlichen Zeit war, oder, was dasselbe sagt, sie stellt die religiösen und ethischen Vorstellungen der heiligen Schrift dar in ihrer historischen Entwickelung und ihrem innern Zusammenhange.

In dieser Bestimmung des Begriffes unserer Wissenschaft stimmen die neuern Bearbeiter derselben fast ohne Ausnahme überein, nur daß ein Schwanken stattfindet über den Umfang derselben und den Stoff, welcher hineingezogen werden muß, besonders in Ansehung der ethischen Vorstellungen. Hier fehlt noch ein bestimmendes Prinzip, so daß der Totalentwickelung mehr oder weniger die rechte Einheit und sichere Haltung abgehen mußte. Desto mehr hat man sich bemüht, den historischen Charakter unserer Wissenschaft zu behaupten, den man hauptsächlich in ihre Unabhängigkeit von der herrschenden Kirchenlehre und von der sogenannten Vernunftreligion setzte. Die Geschichte einer Wissenschaft ist die allmälige Realisirung ihres Begriffes, die einzelnen Hauptdifferenzen der Behandlung müssen als eben so viele Momente desselben betrachtet werden, und werden deshalb versöhnt, wenn die Totalität derselben erreicht ist. Die Geschichte der biblischen Theologie hat drei Hauptstadien durchlaufen; früher existirte sie nicht als eigene Wissenschaft, sondern fiel mit der Kirchenlehre zu-

sammen, erhielt von dieser ihr Prinzip und war nur ein verschwindendes Moment in derselben; seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts bildete sich dann der Unterschied, ja der Gegensatz beider aus, und fremdartige Prinzipien beherrschten mehr oder weniger die biblische Theologie; in der neuesten Zeit hat man angefangen, diesen Gegensatz wieder auszugleichen, und beide als Glieder eines höheren Ganzen zu betrachten, so daß im Unterschiede die Einheit festgehalten wird. Das erste und längste Stadium pflegt man gewöhnlich nicht mitzuzählen und beginnt die Geschichte der Wissenschaft mit den Collegiis biblicis oder den Topiken, den abgesonderten exegetisch-dogmatischen Bearbeitungen der Beweisstellen für die Kirchenlehre, welche seit dem Ende des 17ten Jahrhunderts aufkamen und den ersten äußerlichen Anstoß zur selbstständigen Behandlung der biblischen Theologie gaben. Allein wie es eine Ethik gab, bevor ihre Abhandlung von der Dogmatik getrennt wurde, so gab es auch schon früher eine biblische Theologie, nur ohne Selbstständigkeit und wahrhaft historischen Geist. Die ersten biblischen Theologien, welche sich an jene Collegia biblica anschlossen, wie die von Zacharia litten an demselben Mangel; ja die neuesten Bearbeitungen einzelner Theile unserer Wissenschaft, welche im Geist der ältern Kirchenlehre versucht sind, namentlich die christologischen Versuche, nehmen im Wesentlichen denselben Standpunkt ein. Wir müssen deshalb dieses Stadium, trotz seiner Einseitigkeit, als integrirendes Moment des Begriffes unsrer Wissenschaft auffassen, weil wir sonst Gefahr laufen, jenen Begriff von vorn herein einseitig zu bestimmen. Daß man damals ganz von der Kirchenlehre ausging, der Anordnung ihrer Dogmen folgte, aus dem zerstreuten Material der Schriftlehre gerade solche Punkte hervorhob, welche in den Dogmen Haltepunkte fanden, daß man die dogmatische Schärfe in den flüssigen Buchstaben der Schrift hineinlegte, den Alt- und Neutestamentlichen Standpunkt nicht gehörig auseinanderhielt, Eigentliches und Symbolisches nicht streng schied; — dieses und ähnliches gehört zu den offenbaren Män-

geln des Standpunktes und ist für immer beseitigt. Dabei darf aber nicht das wahre Moment jener Behandlung übersehen werden. Wenn es nämlich richtig ist, wofür wir unten den Beweis versuchen wollen, daß die Lehre der Schrift keine rein-objective Behandlung zuläßt, sondern sich im Geiste eines jeden Zeitalters verschieden abspiegelt, wie denn die Schrift nicht als todter Buchstabe, sondern als lebendiger Geist überliefert ist, so muß diejenige Behandlung derselben die meiste Wahrheit haben, welche von den am meisten objectiven Principien ausgeht und die subjective Meinung möglichst ausschließt. Man kann unserer älteren lutherischen und reformirten Dogmatik gewiß nicht den Vorwurf der Seichtigkeit machen; sie bildet ein wohlgegründetes gothisches Gebäude, ruht jedoch auf starrem Verstandes-Dogmatismus, die unendliche Idee ist in die Kategorien des endlichen Verstandes gezwängt, und bildet keinen wahrhaft geistigen Proceß, worin die Uebergänge flüssig, die Gegensätze vermittelt sind, und die ungeistigen Elemente, welche selbst dem vorstellenden Bewußtsein angehören, sich als untergeordnete, verschwindende Momente ausscheiden. Diese Unangemessenheit der endlichen Form zum unendlichen Inhalt hat jenem Dogmatismus den Untergang bereitet und der subjectiv-endliche Verstand ist darauf eine Zeit lang zu seinem vollen Rechte gekommen. Dessenungeachtet war in dem kirchlichen System eine bestimmte, in vieler Hinsicht großartige Form gegeben, welche man gebrauchen konnte, oder vielmehr gebrauchen mußte, um die Lehren der heiligen Schrift irgend wie systematisch darzustellen. Denn da die biblischen Schriften populär geschrieben sind, und nur wenige eine wissenschaftliche Färbung haben, ohne jedoch eigentlich systematisch zu sein, so konnte man die allgemeine Form nicht aus der Schrift selbst entlehnen. Selbst, wenn man auf den Gedanken kam, eine Synopse der biblischen Lehre aus bloßen Aussprüchen Christi zusammenzustellen, so war wenigstens das ordnende Princip nicht unmittelbar darin gegeben, und bloße Sprüche, mögen sie auch die schönste Perlenreihe bilden, haben dennoch keine wissenschaft-

liche Einheit. Form und Methode mußte man daher außer der Schrift suchen, und fand sie am richtigsten in der Kirchenlehre, welche auch in der That den Kern der biblischen Lehren tiefer und reicher entfaltet hatte, als es die meisten der späteren biblischen Theologien mit ihren seichten Verstandes-Kategorien vermochten. — Allmälig kam man aber zu dem Bewußtsein, daß die Kirchenlehre manches enthalte, was gar nicht oder doch nicht in der kirchlichen Form in der Schrift enthalten sei, es erwachte der historisch-kritische Sinn, überhaupt ein Vorzug der neuern Zeit, worin die Unendlichkeit der Subjectivität, wenn gleich zuerst nur in abstracter Weise, zum Selbstbewußtsein gekommen ist; man fühlte einen Widerwillen gegen den starren Dogmatismus, welcher einseitig den äußerlich-objectiven Standpunkt herauskehrte; besonders die abstrusen Lehren des kirchlichen Systems, welche man mit dem Verstande nicht begreifen konnte, erregten Zweifel an ihrer Wahrheit, und man sah es gern, wenn sich zeigen ließ, daß die kirchliche Form der biblischen nicht entspreche, oder wenigstens ein abweichender Lehrtypus sich in der Schrift nachweisen lasse. Diese Umgestaltung des theologischen Geistes geschah stufenweis; anfangs ließ man noch manches stehen, was man späterhin ohne Bedenken bekämpfte oder stillschweigend beseitigte, und die Darstellungen der biblischen Lehre mußten so eine schwankende Gestalt annehmen. Die Kritik, welche man dabei anwandte, gründete sich größtentheils auf gewisse Verstandes-Kategorien, die selbst nicht evident erwiesen waren; sie war selbst mehr oder weniger haltungslos und inconsequent und wurzelte auf dem Boden des endlichen Verstandes. Viele Bestimmungen des älteren Systems wurden deshalb, viel zu leichtsinnig, verworfen, und erwarten noch in der neuern Zeit, wo mit der Tiefe der geistigen Bildung auch der kritische Verstand schärfer entwickelt ist und bestimmtere Principe gewonnen hat, eine neue kritische Sichtung. Inzwischen war es zur gänzlichen Trennung der biblischen und kirchlichen Dogmatik gekommen, worauf schon Semler hingearbeitet hatte und welche zuerst

Gabler bestimmt aussprach *). Von den Bestimmungen der Kirchenlehre, worin man gewöhnlich nur leere Formeln und eine Entstellung der einfachen Wahrheit sah, sollte schlechthin abstrahirt und die Schriftlehre nach den Grundsätzen der historischen Kritik in der Einfachheit und zum Theil in der Unbestimmtheit dargestellt werden, wie sie in den Worten der Schrift selbst vorliegt. Da man sich allmälig gewöhnte, die Schrift nicht mehr im Ernste als Norm des Glaubens zu betrachten, sondern sie dem Urtheile der Vernunft als der höchsten Norm zu unterwerfen, so konnte man in der That unbefangener zu Werke gehen, und fürchtete sich nicht mehr vor den Resultaten der historischen Forschung; denn man war ja im Voraus entschlossen, nur in dem Falle daran zu glauben, daß sie mit den Vernunftprincipien übereinstimmten. Diese Ansicht führte bekanntlich zu derjenigen Richtung der Theologie, welche in dem System des Rationalismus formell sich vollendet hat, und dessen Princip, seiner formellen Bestimmung nach, überhaupt das Princip der neuern Weltbildung ist, und dem ganzen neuern Geistesleben sein eigenthümliches Gepräge giebt, im Religiösen wie im Sittlichen, Politischen u. s. w. Wenn der Geist zum Selbstbewußtsein erwacht, so kann er nur dasjenige als wahr und geltend anerkennen, was seine eigene Ueberzeugung, mithin durch sein Denken vermittelt, ihm eigen geworden ist. Es ist dieß das große Princip der Subjectivität, welches in der Geschichte des Geistes einen Hauptwendepunkt bildet, und trotz der Einseitigkeit, worin es zunächst erschien, ein ewig wahres Moment enthält. Zuerst trat jenes Princip als bloßer Formalismus, leere Subjectivität, kritischer Verstand, auf, sah in den bisherigen Gestalten des Geistes eine demselben entfremdete Welt, und wirkte negativ darauf zurück, zerstörend oder kritisirend, weil es in der-

*) Gabler: De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae. Alt. 1787. Stein: Ueber den Begriff und die Behandlungsart der biblischen Theologie des Neuen Testaments in Keil's und Tzschirner's Analekten III.

ſelben ſich ſelbſt nicht wieder erkannte. Der Subjectivität gegenüber bildete ſich jetzt der ſtrenge Begriff der Objectivität als äußerer hiſtoriſchen Erſcheinung aus, und mit demſelben die nüchterne hiſtoriſche Forſchung und Kritik, wobei es weniger auf Erforſchen der innern Wahrheit als der ſogenannten hiſtoriſchen Wahrheit, der wirklichen Exiſtenz der Erſcheinungen, ankam. Da man zugleich an der Möglichkeit der Erkenntniß der abſoluten Wahrheit verzweifelte, und das Bewußtſein ſich nur in Erſcheinungen und Vorſtellungen bewegte, ſo kam es bei Darſtellung der bibliſchen Theologie nicht darauf an, ob und wie weit die Schriftlehre die abſolute Wahrheit ſei, ſondern wie weit die bibliſchen Lehren den herrſchenden Vorſtellungen entſprächen; man bezweckte vor Allem eine exegetiſch-richtige und kritiſch-comparative Ermittelung des Stoffes und eine paſſende Anordnung des Ganzen, wobei man öfter nicht einmal den Standpunkt des Alten und des Neuen Teſtamentes gehörig ſchied, indem man durch Kritik der übernatürlichen Elemente das letztere auf den Standpunkt des erſteren zurückführte, und beide dann wieder auf einen Kreis abſtracter Vorſtellungen. Die meiſten neuern Werke ſind nach dieſen Grundſätzen gearbeitet, und es macht keinen weſentlichen Unterſchied, ob das eine mehr polemiſche Rückſicht auf die Kirchenlehre nahm, oder die Religionsgeſchichte überhaupt, namentlich die heidniſche Mythologie, als erläuternde Parallele herbeizog, oder aber den äußerlich objectiven Standpunkt ſtrenger behauptete und die bibliſchen Vorſtellungen aus ſich ſelbſt betrachtet und beurtheilt wiſſen wollte. Eine ſolche ſcheinbar indifferente Betrachtung der Geſchichte war in der That Bedürfniß der Theologie, bildete einen wichtigen Durchgangspunkt, und hat ſehr viele Vorurtheile der älteren befangenen Anſicht hinweggeräumt. — Die ſcheinbare Objectivität dieſes kritiſchen Standpunkts mußte jedoch ſchon durch die Differenz der Urtheile und Reſultate im Einzelnen verdächtig werden, noch mehr, wenn man das Princip ſelbſt genauer betrachtete, welches ja ebenfalls einer beſtimmten Zeitbildung angehörte, und deshalb auch die Schriftlehre nur im

Reflex derſelben darſtellen konnte. Seitdem man die Idee der Religion in ein richtigeres Verhältniß zu ihren Erſcheinungsformen ſetzte, bildete ſich auch ein höherer Standpunkt für die Betrachtung der bibliſchen Lehren aus, in deſſen Befeſtigung und Erweiterung wir noch jetzt begriffen ſind, ſowohl bei der bibliſchen Theologie ſelbſt, als bei den Disciplinen, welche ſie vorausſetzt, der Kritik, Hermeneutik und Exegeſe. Man geht entweder von einem beſtimmten ſpeculativen Syſtem aus, oder combinirt die Reſultate der neuern Speculation überhaupt, verſöhnt dieſelben mehr oder weniger mit der Kirchenlehre, und gewinnt dadurch immer einen höheren objectiven Standpunkt, den wir weiter unten näher betrachten werden. Diejenigen Verſuche neuerer Zeit aber, welche ſich ziemlich ſtreng an die Form der älteren Kirchenlehre anſchließen, dürften nicht dieſem letzten, ſondern dem erſten Stadium unſerer Wiſſenſchaft anzuweiſen ſein.

§. 3. Die bibliſche Theologie ſetzt auf der einen Seite diejenigen theologiſchen Disciplinen voraus, welche die allſeitige Erforſchung der Schrift unmittelbar zum Gegenſtande haben, alſo die Kanonik, Hermeneutik, Kritik und Exegeſe; und vereinigt ſo die Reſultate, welche jene der ſtreng-religiöſen Sphäre liefern; auf der andern Seite wirkt die bibliſche Theologie aber auch beſtimmend auf jene Disciplinen zurück, ſofern dieſelben bei der Behandlung des religiöſen Inhalts der Schrift ihre Principien von der Totalbetrachtung dieſes Inhalts entlehnen.

Wie die angegebenen Disciplinen unter ſich zuſammenhangen, ſiehe in Roſenkranz's Encyclopädie der theologiſchen Wiſſenſchaften §. 55-65. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß auch dieſe wieder ihre Vorausſetzung haben, wie denn überhaupt die Theologie die Philoſophie zur Vorausſetzung hat, und nur die letztere

die Nothwendigkeit hat, sich selbst zu beweisen. Selbst die Theologen, welche der Philosophie am wenigsten Einfluß zugestehen wollen, setzen die logischen Kategorien, welche sie anwenden müssen, als bekannt, und was das Unrichtige dabei ist, als bestimmt fixirt und in ihrer Gültigkeit unbezweifelt voraus, als ob sie der Speculation kaum angehörten; eine richtigere Würdigung dieses Verhältnisses würde viele Mißverständnisse heben, und muß von uns im Verlauf der Abhandlung öfter berührt werden. — Da die erwähnten Disciplinen in Wechselwirkung stehen, so braucht die Darstellung der biblischen Theologie, nicht die Resultate der noch streitigen Punkte in den Gebieten der Hermeneutik, Kritik und Exegese abzuwarten, sondern muß selbst dazu beitragen, jene zu beschleunigen. So kann z. B. die höhere Kritik des Alten Testaments zu keiner Ruhe gelangen, bevor die Frage über die Offenbarung und Inspiration auf Alt-Testamentlichem Standpunkte genügend beantwortet ist; denn sehr viele, zuweilen die Hauptgründe, durch welche ein angeblich älteres Buch einem späteren Zeitalter angewiesen wird, sind dogmatischer Art, und die neuern Vertheidiger der älteren kritischen Ansicht können nur auf dem Boden der biblischen Theologie gehörig bekämpft werden.

Anmerk. Der Name unserer Wissenschaft wird nicht gleichmäßig gebraucht, Einige nennen sie biblische Theologie, Andere biblische Dogmatik, und können dann den ersteren Namen im weiteren Sinne gebrauchen von dem ganzen Cyclus der Disciplinen, welche die Erforschung der Schrift zum Gegenstand haben, und so den ersten Theil der historischen Theologie bilden, im Unterschiede von der kirchenhistorischen Theologie. In der That sind beide Namen für unsere Wissenschaft nicht passend, denn der erstere ist zu allgemein und wird richtiger in jenem weiteren Sinne gebraucht, der zweite kann eigentlich nur von der Wissenschaft der Dogmen, nicht von der Construction populärer Vorstellungen gebraucht werden, und setzt außerdem noch die Ansicht voraus, daß die ethischen Vorstellungen der Schrift von unserer Wissenschaft auszuschließen

seien, worin man freilich nicht consequent verfährt. Wenn man aber zugesteht, daß Dogmatik und Ethik ein höheres Ganze bilden, und erst den Begriff der Religion in seinem ganzen Umfange darstellen, so muß man neben die biblische Dogmatik auch eine biblische Ethik stellen, und darf die letztere nicht bloß unter den Begriff einer Geschichte der Sittenlehre im Alten Testament u. dergl. bringen. Da wir die ethischen Vorstellungen, so weit sie im religiösen Principe wurzeln, mit in den Kreis der Wissenschaft ziehen, so schien es schon aus diesem Grunde gerathener, den recipirten Namen, biblische Theologie, beizubehalten, zumal da der eigentlich theologische Inhalt der Schrift sich wirklich in dieser Wissenschaft concentrirt. Sonst könnte man sie auch: Geschichte der religiösen und ethischen Vorstellungen des Alten und Neuen Testaments nennen, und den ersten Theil im Besonderen: Geschichte der Theokratie, obgleich auch der letztere Name leicht Mißverständnisse erzeugt.

§ 4. Als historische Wissenschaft ist die biblische Theologie unabhängig von der Kirchenlehre und von den dogmatischen Systemen, und entlehnt ihren Stoff bloß aus der Schrift; als Wissenschaft, mithin als System der biblischen Vorstellungen, wird sie aber im Reflex der jedesmaligen dogmatischen Bildung eines Zeitalters dargestellt, theilt das Schicksal aller Geschichtsbetrachtung, und wechselt ihre Form nach den verschiedenen dogmatischen Entwickelungsstufen. Eine rein-objective biblische Theologie kann es daher nicht geben.

Die Richtigkeit dieses Satzes ist vorläufig schon durch die Erfahrung erwiesen, welche wir über die 3 Hauptstadien machten, die der Begriff der Wissenschaft durchlaufen hat §. 2. Die christliche Kirche hat, trotz der dogmatischen Differenzen, immer das Bewußtsein gehabt, die Schrift im Allgemeinen richtig zu verstehen, und mit Recht, wenn gleich sich eben so-

wohl ſagen läßt, daß ſie von jeher über den Inhalt der Schrift geſtritten habe. Beides iſt gegründet im Verhältniß des lebendigen Geiſtes zum todten Buchſtaben der Schrift, welcher ja erſt durch den Geiſt die ſtarre Objectivität verliert und ſelbſt vergeiſtigt wird. Das Zurückweiſen auf den Buchſtaben der Schrift, als etwas Feſtes, im Gegenſatz zu den ſchwankenden Meinungen ganzer Zeitalter und Einzelner, kann, ſtreng genommen, nur die hiſtoriſche Seite der Schrift betreffen, ſofern ſie Ausgangspunkt religiöſer Vorſtellungen iſt; das höhere Verſtändniß des religiöſen Inhalts derſelben hängt zugleich von der ganzen Geiſtesbildung einer Zeit ab. Es ſcheint daher ein weſentlich verſchiedenes Verhältniß, wenn evangeliſche Theologen den Katholiken, oder den evangeliſchen Philoſophen gegenüber, ſich auf den Buchſtaben der Schrift berufen; dort iſt eine Differenz des Inhalts, hier der Auffaſſungsform das Ueberwiegende. — Betrachten wir den hiſtoriſchen und den wiſſenſchaftlichen Charakter der bibliſchen Theologie näher, ſo ſcheinen ſich beide Beſtimmungen zu widerſprechen, und man kann für einen Augenblick zweifelhaft werden, ob die bibliſche Theologie überhaupt in den Kreis der eigentlichen Wiſſenſchaft gehöre. Denn führen wir die populären Vorſtellungen der Schrift auf ein ſyſtematiſches Ganze zurück, ſo machen wir etwas Anderes daraus, heben die hiſtoriſche Seite derſelben auf und tragen unſere Anſicht in den flüſſigen Buchſtaben der Schrift hinein. Da ferner nach den Grundſätzen der proteſtantiſchen Kirche die heilige Schrift die einzige Norm des Glaubens iſt und die evangeliſche Dogmatik danach einen bibliſchen Charakter haben muß, ſo ſcheint die bibliſche Theologie zuſammenzufallen mit der evangeliſchen Dogmatik und ſomit als ſelbſtſtändige hiſtoriſche Wiſſenſchaft zu verſchwinden; die bibliſche Theologie würde ſich nur durch Abſtrahiren von der wiſſenſchaftlichen Form und Feſthalten des ſtreng-hiſtoriſchen Charakters behaupten. Das Letztere iſt jedoch nur in einem beſchränkten Sinne möglich, da auch das wahre Verſtändniß der Geſchichte nur aus der Vermittelung des Objects mit den eige-

nen Gedankenbeſtimmungen hervorgeht. Die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung der Schrift ſtellt zwar die Aufgabe, durch richtige Anwendung der hermeneutiſchen Regeln den Sinn einer Schrift ſo zu entwickeln, wie derſelbe im Bewußtſein des Verfaſſers ſelbſt lag, und in den urſprünglichen Leſern erweckt werden mußte. Um aber dieſe Aufgabe mit Sicherheit zu löſen, muß man die Gedanken einer Schrift nach allen Seiten näher beſtimmen, ſie nach außen begrenzen, das eigene Moment mit größerer Klarheit herausheben, kurz eine Vielheit von Gedankenbeſtimmungen herbeiziehen, um ſo die Stellung des Beſonderen im Allgemeinen auszumitteln. Auf dieſe Weiſe wird das ſprachliche, äußerlich-hiſtoriſche, pſychologiſche und logiſche Element nachconſtruirt, und der Sache ſelbſt wird, wie es ſcheint, nichts Fremdartiges beigemiſcht, da ja die logiſchen Geſetze bei allen Menſchen und zu allen Zeiten dieſelben ſeien. Allein das Letztere iſt nur dann gegründet, wenn man, wie gewöhnlich, die Logik als eine rein-formelle Wiſſenſchaft anſieht, und die Ausbildung ihrer Kategorien nicht in Zuſammenhang ſetzt mit der Entwickelung des Geiſtes überhaupt. Es läßt ſich aber erweiſen, daß die Stufen der letzteren eben ſo vielen logiſchen Stufen entſprechen, und daß die concreten Geſtalten des Geiſtes immer ihr ſtilles Abbild haben in den eigenthümlich beſtimmten Denkformen, mögen die letzteren auch nicht in der abſtract-logiſchen Form zum Bewußtſein gekommen ſein. — Dazu kommt noch, daß im populären Sprachgebrauch, zumal bei orientaliſchen und dichteriſchen Productionen, die logiſchen Beſtimmungen umhüllt ſind von anderweitigem Stoffe, welcher auf das Gefühl, beſonders die Phantaſie, zurückzuführen iſt. Um ſolche Geſtalten nachzuconſtruiren, müſſen die rein-logiſchen Elemente zuerſt von dem Uebrigen geſondert und die concrete Vorſtellung zum Gedanken umgeſchaffen werden. Denn nur der Gedanke kann adäquat nachconſtruirt werden, nicht das Gefühlsleben oder die Phantaſie-Anſchauung, weil das Denken allein die ſchlechthin allgemeine Thätigkeit der menſchlichen Vernunft

iſt, während die übrigen Functionen mehr oder weniger der Individualität anheim fallen. Dieß gilt von Individuen, welche in derſelben Zeit und unter demſelben Volke leben, um ſo mehr von entfernten Zeitaltern. Erheben wir nun irgend eine dichteriſche, bildliche, ſymboliſche Vorſtellung in die Sphäre des Gedankens, ſo nehmen wir derſelben die urſprünglich concrete Geſtalt und vermitteln ſie dadurch mit unſerem eigenen Denken. Das Schwankende und Inconſequente dieſer Operation erzeugt die verſchiedenen hermeneutiſchen Grundanſichten, beſonders über prophetiſche und dichteriſche Werke, je nachdem die Auslegung ſelbſt ſich auf dem Boden des Denkens oder des vorſtellenden Bewußtſeins hält. Wir finden daher bei ſolchen Auslegern, welche gleichmäßig der grammatiſch-hiſtoriſchen Auslegung folgen, deſſenungeachtet eine bedeutende Verſchiedenheit der exegetiſchen Reſultate, und können ſchon hieraus abnehmen, daß jener Standpunkt ſelbſt keine wahrhaft objective Behandlung der Schriftlehre herbeiführt. Noch mehr zeigt ſich dieß, wenn die Reſultate der Auslegung zu irgend einem Ganzen, einem Syſtem oder einem ſyſtemähnlichen Gebäude zuſammengeſtellt werden. Da nun die hiſtoriſche Seite unſerer Wiſſenſchaft nicht unabhängig von der wiſſenſchaftlichen Betrachtung behandelt werden kann, ſo verſchwindet für uns der ſchroffe Gegenſatz, in welchem zuerſt der hiſtoriſche und wiſſenſchaftliche Charakter der bibliſchen Theologie befangen ſchien, und es kommt nun darauf an, einen ſolchen Standpunkt zu gewinnen, worauf beide Seiten zu der größeſtmöglichen Harmonie gelangen. Hieraus muß ſich dann auch die Selbſtſtändigkeit der bibliſchen Theologie ergeben, welche durch ihre Abhängigkeit von dogmatiſchen Anſichten getrübt ſchien.

§. 5. Der objective Charakter unſerer Wiſſenſchaft kann nicht dadurch erreicht werden, daß man von ihrer wiſſenſchaftlichen Seite abſtrahirt, ſich alles eigenen Urtheils begiebt und nur die hiſtoriſchen That-

ſachen reden läßt; denn hieraus folgt kein wahres Verſtändniß der Geſchichte, welches immer die Vermittelung des gegebenen Inhalts mit dem eigenen Denken vorausſetzt; auch liegt bei dieſer Behandlung immer eine ſubjective Anſicht im Hintergrunde, und der Grundſatz ſelbſt folgt aus einem ſubjectiven Urtheile. Eben ſo wenig wird jener objective Charakter feſtgehalten, wenn man in der Behandlung der Wiſſenſchaft von allen beſtimmten philoſophiſchen und dogmatiſchen Syſtemen abſtrahirt und eine ſogenannte unbefangene Betrachtungsweiſe anwendet; denn die letztere kann, für ſich betrachtet, nicht mehr auf Wahrheit Anſpruch machen als ein beſtimmtes Syſtem, und erweiſt ſich ſchon durch ihr Abſtrahiren von den verſchiedenen Syſtemen als einſeitig und ſubjectiv; vielmehr muß ein ſolcher Standpunkt gewählt werden, welcher alle Geſtalten des geiſtigen Lebens als Glieder eines großen Organismus betrachtet und jeden beſonderen Standpunkt als integrirendes Moment des Ganzen zu begreifen ſucht.

Alle Wiſſenſchaft muß einen objectiven Charakter haben, ſo daß ſie nicht bloß für das einzelne Subject, ſondern für das allgemeine Selbſtbewußtſein Wahrheit hat, den Inhalt darſtellt, wie er wirklich iſt. Die Betrachtung der Geſchichte und im Beſonderen der bibliſchen Lehren iſt dann objectiv, wenn ſie dieſelben adäquat darſtellt ohne Trübung durch ſubjective Anſichten. Nach §. 4 iſt dieſe Objectivität relativ zu denken, und beſchränkt ſich auf das Selbſtbewußtſein eines Zeitalters, da die abſolute Objectivität nur in der Totalität aller Entwickelungsſtufen des

Geistes liegt, und wir daher zugegeben müssen, daß sich allmälig ein immer höherer Standpunkt der Geschichtsbetrachtung heranbildet. Es handelt sich daher hier von der höchst-möglichen, aber immer relativen Objectivität der Wissenschaft. — Was man nun gewöhnlich als den objectiven Standpunkt preist, das einfache Registriren des historischen Materials, ist in der That der subjectivste Standpunkt, weil beide, das betrachtende Subject und das äußere Object für sich bleiben, unvermittelt und starr einander gegenüber gestellt; das Object wird zwar scheinbar nicht verändert, allein es kommt gar nicht zu seinem Recht, die Aeußerlichkeit zu verlieren und Moment des allgemeinen Geistes zu werden, es kann daher bei dieser Ansicht nur als Erscheinung, Vorstellung, äußeres Object, behandelt werden, und leidet eben darin die größte Entstellung, vom Begriff des Geistes aus angesehen. Ein solches Verfahren fließt überhaupt nur aus dem Princip der abstracten, leeren, bloß formellen Subjectivität, welche sich nicht identisch setzt mit dem Object, um dadurch Inhalt zu gewinnen; der ganze Standpunkt ist daher gerade das Gegentheil von dem, wofür er sich ausgiebt, und widerstreitet dem Begriffe der Wissenschaft. — Der zweite Standpunkt, worauf man sich von der Knechtschaft eines herrschenden Systems frei zu halten und die Sache selbst unbefangen zu betrachten sucht, ist besonders in neuester Zeit herausgetreten, im Gegensatz zu der philosophischen Richtung; man giebt zwar zu, daß die lebendige Betrachtung der Geschichte nicht möglich sei ohne subjective Zuthat, will aber die Vergangenheit nicht nach einem bestimmten Typus construirt sehen. Allein es liegt am Tage, daß eine Ansicht, die sich über alle philosophischen Systeme stellt im Sinne der Abstraction, eben damit auch außer denselben steht und sich damit selbst schon begrenzt; bei näherer Prüfung zeigt sich dann auch, daß selbst diese unbefangene Ansicht, wo sie das eigentlich religiöse Element berührt, einen sehr beschränkten Kreis von Kategorien durchläuft, zumal wenn dem ganzen Verfahren eine unbestimmte Gefühls-Anschauung zu Grunde liegt. In der

That construirt Jeder die Geschichte, welcher sie mit lebendigem Interesse auffaßt und darstellt, und je nachdem ein Individuum sein eigenes Wesen mehr einseitig oder vielseitig begriffen hat, faßt es die Vergangenheit auf im Spiegel des Gefühls, der Phantasie, des Denkens u. s. w. Es kommt daher vor Allem darauf an, von vorn herein einen solchen Standpunkt zu nehmen, welcher selbst seinem Begriffe nach die größt-mögliche Allgemeinheit hat und deshalb von keiner besonderen Auffassungsform abstrahiren darf. Diese höhere Objectivität kann nur die Philosophie erzeugen, als die Wissenschaft der Wissenschaften, welche die Schranken jeder einzelnen Wissenschaft und jeder besonderen Anschauungsweise aufhebt, und dieselbe zum flüssigen Moment eines höheren Ganzen, der Wahrheit schlechthin, macht, und eben so in der Geschichtsbetrachtung die verschiedenen Erscheinungsformen des Geistes zur Idee des Geistes selbst zusammenfaßt. Die Weltgeschichte selbst nimmt diesen Gang und überliefert die wesentliche Frucht früherer Entwickelungsperioden der Nachwelt als die Erinnerung des allgemeinen Geistes; dasselbe liegt in dem Glauben an die göttliche Vorsehung und an die stufenweise Erziehung der Menschheit, worin die ganze Menschheit als Ein Ganzes, als Begriff gefaßt wird, und die verschiedenen Zeitalter als Stufen und Durchgangspunkte des Einen Geistes. Ein durchgebildetes Menschenleben unserer Zeit ist darnach die compendiarische Darstellung aller früheren Entwicklungsmomente, mag auch das eine oder andere weniger hervortreten und scheinbar übersprungen werden. In der Form des Selbstbewußtseins ist aber die Geschichte nur dann Ein Ganzes, wenn sie auf ihren Begriff und ihre Idee zurückgeführt wird, denn die Erscheinungen stellen sich nur in bunter Mannigfaltigkeit und Zufälligkeit dar; und eben so wird die Religionsgeschichte nur als Entwicklung des Begriffs und der Idee der Religion als Ein Ganzes erkannt, während ihre historischen Erscheinungsformen im Unterschiede und Gegensatze verharren. Das höhere Verständniß der Geschichte auf dem Standpunkte der

Idee bildet deshalb keinen Gegensatz zu der wissenschaftlichen Betrachtung, da die Geschichte wie die Wissenschaft dasselbe organische Ganze entwickeln, den Begriff einer geistigen Sphäre nach seinen Momenten auseinander legen und zur Idee entfalten, nur mit dem Form-Unterschiede, daß in der Geschichte die einzelnen Momente als historische Erscheinungen auseinandertreten, und der Begriff selbst das Innere ist, welches in seiner reinen Form und als Totalität nicht heraustritt, während die Wissenschaft vom Begriff selbst ausgeht, und seine Unterschiede dialektisch und in der Weise des Denkens entwickelt. Der Inhalt ist in Beiden derselbe, und die Uebereinstimmung der historischen Entwickelung mit der rein-wissenschaftlichen ist der Beweis für die Wahrheit der letzteren.

§. 6. Um die biblische Religion im organischen Verhältniß mit der Religion, überhaupt zu begreifen, müssen wir zunächst den Begriff und die Idee der Religion von ihren subjectiven Erscheinungsformen unterscheiden; denn nur die ersteren gehören eigentlich der Sphäre des Geistes und der allgemeinen Betrachtung an, die letzteren nur insofern, als die Idee der Religion darin erscheint und das subjective Menschenleben durchdringt.

Vergl. Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, 59 ff. Wenn man das Wesen der Religion zu bestimmen sucht, handelt man gewöhnlich nur von den subjectiven Erscheinungsformen derselben, und fragt, ob die Religion Gefühl, oder Denken, oder Wollen sei? Ueber das Wesen der Religion wird aber dadurch nichts bestimmt, da vieles Andere eben sowohl Inhalt des Gefühles, Denkens, Wollens sein kann. Man fügt deshalb die Beziehung jener subjectiven Zustände auf Gott hinzu, so daß Gott der Gegenstand oder Inhalt derselben sein

soll. Dadurch werden aber sogleich zwei Betrachtungsweisen, die logische und psychologische, mit einander vermischt, und es bleibt ungewiß, was die Religion an und für sich ist; das Letztere ist aber gerade die Hauptsache. Wir unterscheiden den Begriff und die Idee der Religion; Begriff überhaupt ist das Wesen als ideelle Totalität der möglichen Entwickelungsmomente gedacht; Idee dagegen die Realität des Begriffes in seiner Einheit mit dem Object, dem Menschengeiste, der Weltgeschichte; oder, was dasselbe sagt, der Begriff der Religion ist der göttliche Zweck derselben, die Idee der Religion die Ausführung dieses Zweckes in der Geschichte. Die ganze Geschichte der Religion stellt ihren Begriff und ihre Idee dar, die Totalität der Momente aber erst die absolute Religion, welche erst die eigentliche Form der Idee hat.

Da der Begriff die geistige Totalität ist, welche die einzelnen integrirenden Momente zu organischer, frei sich durchdringender und entwickelnder Einheit zusammenfaßt, so kann es natürlich nur Einen, den absolut-wahren Begriff der Religion geben; untergeordnete Religionsformen, mithin die vorchristlichen Stufen der Religion, geben nicht verschiedene Begriffe der Religion, sondern stellen nur die einzelnen Momente des Einen Begriffes dar, sofern dieselben zu selbstständigen Gestaltungen herausgetreten waren. Da aber die Momente des Begriffes dieses nur sind in ihrer nothwendigen Beziehung zur Totalität, so müssen sie auch in diesem Verhältniß aufgefaßt werden, und alle vorchristlichen Religionen, auch die des Alten Testaments, sind Voraussetzungen, Vorbereitungen, Ahnungen der Einen wahren Religion, und erscheinen erst dann in ihrem wahren Lichte, wenn sie vom Standpunkte der letzteren aus betrachtet werden. In jenen war der Begriff der wahren Religion zwar enthalten, aber nicht in der Form des Begriffes, der geistigen Freiheit, sondern als ideelle Grundlage, als innere treibende Macht, die verborgene Geburtsstätte der mannigfaltigen Erscheinungen. Denn logisch betrachtet ist der Begriff eben sowohl

Resultat untergeordneter Denkbestimmungen, als die Voraussetzung derselben. Die wahre Religion lag daher von Ewigkeit im göttlichen Rathschlusse, und wurde schon im hohen Alterthum in einzelnen göttlichen Verheißungen offenbart.

§. 7. Die Religion ist ihrem Begriffe nach die Vermittelung des unendlichen Geistes in sich, ein geistiger Proceß, dessen Inhalt das ewige Wesen ist in der Bestimmung des Geistes oder der Selbstoffenbarung, und dessen Form in dem Unterscheiden des Geistes von sich selbst und dem Aufheben dieses Unterschiedes besteht, indem der unendliche Inhalt die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit durchläuft und sich dadurch zu geistiger Lebendigkeit entwickelt. Das ewige Wesen, im Moment der Allgemeinheit oder des reinen Gedankens, unterscheidet nämlich von sich die Erscheinungswelt, die äußere Natur und den endlichen Geist, als Moment der Besonderheit, und setzt sich mit dem endlichen Geiste als concrete Geistigkeit identisch, im Moment der Einzelnheit. Dieser ganze geistige Proceß bildet eben sowohl das Selbstbewußtsein Gottes im Geiste des Menschen, als umgekehrt das Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes in Gott; denn das Selbstbewußtsein setzt den Unterschied des Bewußtseins und seines Gegenstandes und eben so die Identität beider voraus. Das ewige Wesen, sofern es sich dem menschlichen Bewußtsein manifestirt, ist der Geist, und umgekehrt wird das menschliche Selbst-

bewußtſein, ſofern es den göttlichen Geiſt zum Inhalt hat, ſelbſt auf den Boden des Geiſtes erhoben. Der Begriff der Religion, zu geiſtiger Totalität entwickelt, das Selbſtbewußtſein Gottes im Geiſt der Gemeinde, und dieſer in Gott, iſt die Idee der Religion.

Der aufgeſtellte Begriff der Religion erſcheint hier als Lehnſatz aus der Philoſophie, und findet ſeinen wiſſenſchaftlichen Beweis nur im Syſtem derſelben. Vergl. Hegel's Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften §. 564 ff. Die beiden Seiten, welche man gewöhnlich bei der Betrachtung der Religion neben einander ſtellt, das menſchliche Bewußtſein auf der einen, und ſein Gegenſtand, das Unendliche, Gott, auf der anderen Seite, fallen im ſpeculativen Begriffe der Religion zuſammen, und werden in einen geiſtigen Proceß hineingezogen, welcher ſelbſt innerhalb des unendlichen Geiſtes vorgeht. Indeß können auch beide Seiten des Verhältniſſes für ſich und in ihrer gegenſeitigen Bewegung zu einander betrachtet werden, wobei dann nachgewieſen werden muß, daß es eben ſo nothwendig in der geiſtigen Natur Gottes liegt, ſich dem Menſchen zu offenbaren und ihn zu ſeinem Tempel zu weihen, als in der menſchlichen Natur, ſich aus der Endlichkeit zu dem höchſten Selbſtbewußtſein, dem Standpunkte des Geiſtes, zu erheben. Der Coincidenzpunkt dieſer gegenſeitigen Bewegung iſt der Geiſt in der höchſten Bedeutung des Wortes, worin beide Seiten zu höherer Harmonie aufgehen und ein immanentes, ſchlechthin freies Verhältniß bilden, worauf die Denkbeſtimmungen von Weſen und Erſcheinung, Subſtanz und Accidenz, Urſach und Wirkung keine Anwendung mehr erleiden. Die letzteren gehören einem untergeordneten, äußerlichen Standpunkte an, und ſind im Geiſte nur Vorausſetzungen und verſchwindende Momente, die deshalb nur Verirrungen und Irrthümer erzeugen konnten, wenn man ſie zum Maaßſtabe des

eigentlich Geistigen machte, wie besonders die Geschichte der pelagianischen und augustinischen Meinungen zeigt. Eben so untergeordnet ist die Vorstellung von der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott, zumal, wenn sie, wie oft, nicht einmal mit wissenschaftlicher Genauigkeit ausgesprochen wird, so daß es zweifelhaft bleibt, ob dabei das Verhältniß der Substantialität oder der Causalität zu Grunde liegt. Der Geist, als freie Bewegung in sich, schließt eben so sehr ein Versinken in die dunkle Substanz, als den äußerlichen Einfluß fremder Ursachen von sich aus, und kann nur auf dem Standpunkte des Begriffs und der Idee richtig gewürdigt werden. — Was nun die gegenseitige Annäherung und dialektische Entwickelung jener beiden Seiten des Verhältnisses betrifft, so müssen wir bei der Betrachtung der ersten Seite, des menschlichen Bewußtseins und Selbstbewußtseins, davon ausgehen, daß die menschliche Natur ihrem inneren Grunde nach göttlich ist, und daher ihren Begriff erst dann realisirt, wenn sie aus der Sphäre der Endlichkeit und Zufälligkeit zu dem Allgemeinen, Wahren und Ewigen gelangt, und sich mit dem Göttlichen identisch setzt, sei es als Erkenntniß der Wahrheit, als Liebe, als Seligkeit. Die bestimmte Form dieser Versöhnung des Gegensatzes, worin der natürliche Mensch zunächst befangen ist, war immer Resultat der Gesammt-Entwickelung eines Volks, und die Volksgeister wurden zu verschiedenen Gestalten des Göttlichen, der Sphäre des Allgemeinen, objectivirt; die Weltgeschichte fällt mit der Geschichte der Religion zusammen und zeigt uns die Arbeit des Weltgeistes, sein eigenes Wesen zur Realität zu entwickeln und sich selbst gegenständlich zu machen. Dieser innere Drang liegt in der göttlichen Natur des Menschen, und die objective Welt des Geistes wurde bald erbaut, bald zertrümmert, je nachdem das Selbstbewußtsein immer höhere Stufen erstieg.

In allen diesen Gestalten erhebt sich der menschliche Geist stufenweise bis zum Unbedingt-Allgemeinen; er geht aus vom sinnlichen Bewußtsein und entwickelt verschiedene Kreise des All-

gemeinen über einander und in einander, so daß der zunächst höhere Kreis die früheren als Momente in sich enthält, bis die Idee selbst, das Göttliche in seiner eigenthümlichen Sphäre, dargestellt wird, theils in der sinnlichen Anschauung, als Kunst, theils als innere Anschauung oder Vorstellung, als Religion, theils endlich im Element des reinen Gedankens und Begriffs, als Philosophie. Es kommt nun besonders darauf an, den Charakter der Allgemeinheit, den die religiöse Sphäre hat, richtig zu begreifen. Das Allgemeine wird hier nicht genommen als ein Abstractum, das für sich bestände und die eine Seite ausmachte, während auf der anderen Seite das Besondere und Einzelne stände, die ganze Welt des concreten Daseins; denn bei dieser Annahme wäre das Allgemeine inhaltlos, leer und ein bloßes Produkt des abstracten Denkens, die Religion selbst keine Verklärung des ganzen Daseins, sondern eine Flucht aus demselben. Vielmehr wird der Begriff der Allgemeinheit von uns in seinem speculativen Sinne gefaßt, so daß das Besondere und Einzelne darin mit enthalten ist; trennt man die Momente, so fällt das Moment der Allgemeinheit in Gott, das Moment der Besonderheit in das weltliche Dasein, die äußere Natur und den endlichen Geist, das Moment der Einzelnheit in das Subject, welches Religion hat, und in die Gemeinde überhaupt. Diese drei Momente sind aber untrennbar verbunden, und constituiren erst in ihrer Totalität den Begriff der Religion; sie haben auch kein äußerlich abgesondertes Dasein, da nur das vorstellende Bewußtsein sie scheinbar abgesondert betrachtet, sondern sind Produkte des menschlichen Geistes, welcher sein eigenes Wesen zur Vorstellung in Gott objectivirt, und das äußere Dasein in seiner Mannigfaltigkeit, wie die Gemeinde, nur im Zusammenhange und in höherer Einheit mit Gott denken kann. Die Sphäre der Religion ist so ein geistiger Proceß im Menschen, in welchem das ganze äußere und geistige Dasein aufgeht und erst zu wahrhafter Consistenz und Ruhe gelangt, so daß die niederen Sphären verklärt werden, d. h. ihre unmittelbare Selbstständigkeit ver-

lieren und als ideelle, durchsichtige Momente einer höheren Weltordnung erscheinen. Die verschiedenartigen Interessen, weltlichen und sittlichen Zwecke des Menschen werden im Gedanken an Gott nicht vernichtet, sind aber für das religiöse Bewußtsein nicht mehr das Wahrhafte, für sich Geltende, sondern Durchgangspunkte und Mittel für das höchste und absolute Bedürfniß des Selbstbewußtseins, sich in Gott zu wissen und von dem höheren Leben durchdrungen zu werden. Das Bewußtsein bringt daher den ganzen Reichthum seiner früheren Entwickelung mit, ordnet ihn als Moment dem Absoluten unter, und bewegt sich deshalb in der Religion in der Sphäre des Concret-Allgemeinen. Diese Sphäre hat dann ihre Vollendung erreicht und einen wahrhaft geistigen Charakter gewonnen, wenn die drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit, welche den Begriff ausmachen, sich dialektisch vollständig durchdrungen haben, wenn das Allgemeine sich durch die Vermittelung des Besonderen zur Einzelnheit aufgeschlossen hat, mithin die Sphäre des Endlichen wirklich als bloßer Durchgangspunkt erkannt und die höhere Natur im Menschen mit dem Göttlichen identisch gesetzt ist. Dieß geschah in der christlichen Religion, wo eben sowohl das ewige Wesen in seiner wahrhaften Persönlichkeit, als Geist, wie auch die menschliche Natur nach ihrer höheren Vollendung, als Geist, erkannt, und beide Bestimmungen als identisch gesetzt sind. — Bei der bisherigen Betrachtung verfolgten wir die Eine Seite des Verhältnisses, wonach die Religion Produkt des menschlichen Geistes ist, und selbst die Vorstellung von Gott als Objectivirung des Volksgeistes oder des allgemeinen Menschengeistes, und somit als subjectives Erzeugniß erscheint. Es knüpft sich hieran die unrichtige Vorstellung, daß alle Religion bloße Meinung der Menschen sei, mit der geistigen Bildung der Völker wechsele, und keine objective Wahrheit haben könne, wie schon die Verschiedenheit der Meinungen zeige. Wir setzten jedoch oben voraus, daß die menschliche Natur ihrem Begriffe nach göttlich sei, und daß die Erhebung des Bewußtseins zu den hö-

heren Sphären sich nur erklären lasse aus dem inneren Drange des Geistes, seinen eigenen Begriff zu realisiren und sein wahres Wesen sich selbst gegenständlich zu machen. Diese Voraussetzung weist uns auf die andere Seite des Verhältnisses hin, wonach die Religion Offenbarung Gottes ist, und eben dadurch objective Wahrheit erhält. Wir meinen hier nicht die äußere oder historische Offenbarung, sondern die innere, geistige überhaupt, und fassen deshalb den angegebenen Gang des Bewußtseins, welcher uns zunächst nur That des Menschen schien, zugleich als That Gottes, als Entfaltung des absoluten Geistes zu seiner eigenen Vollendung.

Der Geist bildet sich aus der Natur heraus, diese ist aber Produkt der göttlichen Idee, welche sich darin äußerlich objectivirt, und in die menschliche Natur im Besonderen ihr Ebenbild, die innere Möglichkeit des geistigen Lebens, legt. Da auf diese Weise die göttliche Idee die Voraussetzung alles Concreten ist, so muß in ihr selbst die Nothwendigkeit liegen, sich zur concreten Geistigkeit aufzuschließen. Nun ist die Idee die absolute Form der Wahrheit in reiner Gedankenbestimmung, der logische Ausdruck des Geistes; sie ist Subject-Object, unterscheidet sich von ihr selbst, aber so, daß das Andere kein ihr Fremdes bleibt, sondern zurückgenommen wird zur einfachen Totalität, welche dadurch unendliches Selbstbewußtsein, absolute Persönlichkeit wird. Faßt man Gott in der Bestimmung der abstract-einfachen, unterschiedslosen Identität, so fällt in ihn kein Leben, Erkennen und Wollen; denn diese Formen setzen Bewegung, Entwickelung, und damit Setzen und Aufheben von Unterschieden voraus. Bei der logischen Betrachtung der Idee wird jenes Object ganz allgemein gefaßt, als Gedanke des Objects überhaupt; das wirkliche Object ist die äußere Natur und der endliche Geist, und die Aufhebung des Gegensatzes ist dann die Erhebung des endlichen Bewußtseins zur Geistigkeit. Was daher oben als subjective Bewegung des menschlichen Geistes angesehen wurde, erscheint hier als die Entwickelung der unendlichen Idee selbst, wie denn

überhaupt das Endliche nur Moment ist innerhalb der Unendlichkeit und von ihr getragen wird. Wir gelangen so von dieser Seite zu demselben Resultate, wie von der anderen, zu dem Begriff des Geistes, welcher selbst das absolute Verhältniß darstellt. — Man hat der Philosophie vorgeworfen, daß sie durch solche Construction das absolute Wesen verendliche und in den Kreis des werdenden, veränderlichen Daseins herabziehe, was der Vorstellung von der Ewigkeit, Identität und Unveränderlichkeit Gottes widerstreite. Jener Vorwurf ist insoweit gegründet, daß das Endliche allerdings in ein organisches Verhältniß zum Unendlichen gesetzt, und die Schranke, welche beide auseinander zu halten scheint, aufgehoben wird; eben so sehr wird aber auch die Gestalt des Endlichen wieder aufgehoben und zum bloßen Träger des Unendlichen herabgesetzt. Da die religiöse Entwickelung der Menschheit auf diese Weise zur Geschichte der göttlichen Idee selbst wird, so muß freilich die abstracte, starre Wesenheit Gottes, wie man sie gewöhnlich vorstellt, in jenen lebendigen Proceß hineingezogen werden; die Philosophie behauptet aber darin in der That nicht mehr, als was in anderer Form schon in der populären Vorstellung von den göttlichen Rathschlüssen und der Vorsehung liegt, denn auch diese setzen eine lebendige Gedanken-Entwickelung in Gott, und nur das Wesen, die Substanz Gottes, als der verborgene Grund aller Gestaltungen beharrt in seiner Unveränderlichkeit; die Veränderung fällt in die Seite des Offenbaren, der Lebens-Entwickelung, und wenn auch in der Substanz selbst zu jeder Zeit nichts realiter enthalten sein kann, als was auch heraustritt, weil es sonst ein ruhendes Leben, unwirkliche Gedanken u. dergl. in Gott gäbe, Bestimmungen, die sich selbst widersprechen; so hat dennoch die Substanz zugleich die ideelle Möglichkeit weiterer Entwickelungen. Diese innere Möglichkeit ist die unerschöpfliche und unbegreifliche Tiefe der Gottheit, welche nur in der Totalität aller Entwickelungen sich selbst begreift. Die Unveränderlichkeit Gottes im gewöhnlichen Sinne des Wortes ist nichts als die

abſtracte, leere Identität. Die wahre Unveränderlichkeit beſteht darin, daß nichts dem göttlichen Weſen eigentlich Fremdes in ſeinen Entwickelungsgang eintreten kann, daß vielmehr daſſelbe in allen Geſtaltungen ſich ſelbſt darſtellt, und alles Werdende beſchloſſen iſt innerhalb der Sphäre ſeiner eigenen Unendlichkeit.

§. 8. Die ſubjectiven Erſcheinungsweiſen der Religion in der Form des Gefühls, der Vorſtellung und des reinen Gedankens, ſetzen den Begriff der Religion voraus; ſie erſcheinen zwar dem Bewußtſein als unmittelbar gegebene, ſind aber bei wiſſenſchaftlicher Betrachtung nur aus ihrer Vorausſetzung zu erklären, und weiſen durch ihre eigene Dialektik darauf hin.

Die anthropologiſche und pſychologiſche Betrachtung der Religion geht von den ſogenannten einfachen Thatſachen des Bewußtſeins aus, und conſtruirt das Objective nur im Spiegel des Selbſtbewußtſeins, beſonders, wenn man die Religion als Gefühl, unmittelbares Wiſſen, einfachen Glauben u. ſ. w. beſtimmt. Allerdings kann alles Gewordene zu einfacher Totalität zuſammengefaßt werden, und hat dann für das Bewußtſein den Charakter des Unmittelbaren, ſo daß die Seite der Vermittelung zurücktritt und gleichſam vergeſſen iſt. Es kann aber jetzt als erwieſen betrachtet werden, daß ſelbſt der Standpunkt des unmittelbaren Wiſſens keineswegs etwas wirklich Unmittelbares iſt, ſondern einen langen Weg der Vermittelung vorausſetzt. Vergl. Hegel's Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften §. 61 ff. Wenn wir daher im Folgenden das Gefühl als die Weiſe des unmittelbaren Wiſſens bezeichnen, ſo iſt dieß in einem andern, als dem gewöhnlichen Sinne gemeint; nicht als ob es an ſich etwas Einfaches und ſchlechthin Gegebenes wäre, ſondern weil es dem Bewußtſein als ſolches erſcheint. Wir haben

auf unſerem wiſſenſchaftlichen Standpunkte ſchon die Ueberzeugung gewonnen, daß die Religion weder Gefühl, noch Vorſtellen, noch reines Denken, ſondern ein geiſtiger Proceß iſt; dieſer kann aber ſchon ſeinem Begriffe nach nichts Fertiges, Gegebenes ſein, ſondern vollendet ſich erſt, indem er alle Weiſen des ſubjectiven Lebens durchläuft und durchdringt. Wir haben daher das Intereſſe, zu ſehen, welche Erſcheinungsformen das ſchlechthin Geiſtige annimmt, wie es ſich in allen dieſen Kreiſen abſpiegelt und ſich ihnen aſſimilirt.

§. 9. **In der Gefühlsform iſt die Religion auf unmittelbare Weiſe mit der Subjectivität zuſammengeſchloſſen, und die Vermittelung des Gedankens iſt in die einfache Qualität der unmittelbaren Lebenserfüllung aufgegangen. Der Form nach iſt dieſes Gefühl die reine Innerlichkeit des ſubjectiven Lebens, ſeinem Inhalt nach aber, wodurch die reine Innerlichkeit irgendwie beſtimmt wird, hat es Vorſtellungen und Gedanken als verſchwindende Momente in ſich, kann ſich nur durch ihre Vermittelung kund geben, und geht daher in dieſelben über.**

Das Gefühl iſt das unmittelbare Wiſſen von einer Beſtimmtheit des inneren Lebens; ein Inhalt wird dadurch ſubjectiv gemacht; als Moment des eigenen Daſeins geſetzt, als der eigene, ſelbſterlebte gewußt, und erhält dadurch für den ſubjectiven Standpunkt die höchſte Gewißheit, ſofern die Schranke, welche das Subject von dem objectiven Inhalt ſcheidet, im Gefühl zuſammenſinkt. Das Gefühl kann ſich nicht ſelbſt zum Inhalt haben, weil ihm dann alle Beſtimmtheit fehlte, und es nur ein bewußtloſes, dumpfes Verſenktſein in die leere Tiefe des Ich wäre; wird es dagegen beſchrieben als ein irgendwie erfüllter Lebensmoment, ſo tritt die Reflexion hinzu, und die Ein-

fachheit des Gefühls-Aktes selbst ist aufgehoben. Der Inhalt giebt erst dem Gefühle sein qualitatives Sein im Unterschiede zu anderen Gefühlen; mit dem Inhalte hört auch die Qualität auf, und es bleibt dann nur die leere, reine Form der Innerlichkeit, welche nur die abstract-allgemeine Weise des Gefühls, nicht das wirkliche Gefühl selbst bezeichnet, welches letztere, immer einzeln, in sich abgeschlossen ist. Man hat zuweilen das Gefühl eine dunkle Vorstellung genannt, was insofern unrichtig ist, als die Vorstellung einer anderen Sphäre des Bewußtseins angehört, aber dennoch das richtige Moment enthält, daß das bestimmte Gefühl immer eine Vorstellung oder einen Gedanken in sich schließt, nur nicht in der eigentlichen Form der letzteren, sondern absorbirt in die Flüssigkeit des Gefühls. Daher müssen auch bei jeder Mittheilung und Beschreibung des Gefühls Gedankenbestimmungen gebraucht werden; denn jede Mittheilung setzt voraus, daß man sich mit den Anderen auf gleichen Boden stellt und die streng-subjective Sphäre verläßt, ja die Sprache kann nur das Allgemeine ausdrücken, da sie Produkt des sich offenbarenden Gedankens ist. Das Gefühl kann deshalb nur so weit mitgetheilt werden, als es bestimmten Inhalt hat und sich in Gedankenbestimmungen fassen läßt; das im Gemüthe zurückbleibende, unaussprechliche Residuum ist die eigene Lebensgewißheit, welche das Subject in irgend einem Inhalte hat, in der Sphäre der Religion die eigene Unendlichkeit, welche freilich, vom Inhalte entblößt, nur leere Form ist, aber, mit dem Inhalt zusammengeschmolzen, den wahren Quellpunkt des religiösen Lebens bildet. Je geistiger eine Religion ist, um so tiefer ist auch das Gefühl derselben; denn die Momente, welche den geistigen Proceß der Religion ausmachen, treten dann um so bestimmter auseinander und werden darnach um so vollständiger mit einander versöhnt; werden sie dann in die Lebens-Einheit des Gefühls versenkt, so ist dieses Resultat einer reichhaltigeren und schärferen Dialektik, und gewinnt deshalb selbst an Intensität. So ist z. B. das Gebet seiner allgemeinsten Form nach

immer dieſelbe Bewegung des Selbſtbewußtſeins; die Momente dieſer Dialektik geſtalten ſich aber ſehr verſchieden in der Religion der Inder, Perſer, der Griechen, Hebräer, Chriſten u. ſ. w. Die Intenſität des Gefühls iſt immer Reſultat der Geſammt-Entwickelung des religiöſen Lebens, welche darein, als in ihren einfachen Grund, zurückgeht. Wenn wir die Geſchichte der Religion betrachten, können wir das religiöſe Gefühl einer Entwickelungsſtufe nur ſo weit begreifen und darſtellen, als daſſelbe in den religiöſen Urkunden ſelbſt ausgeſprochen iſt. Wollte man das Weſen der Religion in das Gefühl ſetzen, in der ſtrengen Bedeutung des Wortes, welche wir feſthalten, ſo könnte es nur eine höchſt mangelhafte Geſchichte der Religion geben, und jeder Einzelne würde nur die Geſtaltung ſeines religiöſen Lebens eigentlich und genau kennen. In der That bleibt aber bei der Mittheilung des Gefühls nur die leere Form im Gemüthe zurück; das eigentliche Weſen der Religion, ihr Begriff, iſt über dieſe ſubjective Weiſe erhaben, und läßt ſich daher auch adäquat darſtellen.

§. 10. Der Inhalt des Gefühls wird in der Weiſe der Vorſtellung innerlich angeſchaut als Syntheſe des reinen Gedankens und der Sinnlichkeit, ſei es als Vorſtellung überhaupt, oder als Bild, Symbol, Allegorie, Mythus; die Begriffsmomente erſcheinen darin äußerlich gegen einander, die Form der Vorſtellung entſpricht ihrem geiſtigen Inhalt nicht, ſondern drückt ihn nur analogiſch und annäherungsweiſe aus, und weiſt damit auf den reinen Gedanken hin, als die allein adäquate Form des Geiſtigen.

Das gewöhnliche, populäre Bewußtſein bewegt ſich größtentheils in Vorſtellungen, im religiöſen, wie in anderen Ge-

bieten; das Verhältniß des vorstellenden Bewußtseins zu dem rein-geistigen Inhalt der Religion ist deshalb besonders genau zu entwickeln, weil hierauf sich zunächst die ganze wissenschaftliche Behandlung religiöser Vorstellungen stützt. — Unter Vorstellung verstehen wir, wie schon der Name sagt, diejenige Bewegung des Bewußtseins, worin irgend ein Inhalt innerlich objectivirt, vor das Auge der geistigen Anschauung hingestellt, und betrachtet wird. Der Inhalt solcher Vorstellungen kann das ganze Universum sein, natürliche Dinge, geistige Mächte, die Geschichte in ihren lebendigen Gestalten u. s. w. Bei der religiösen Vorstellung haben wir es mit der sinnlichen Welt nur so weit zu thun, als dieselbe im Begriff der Religion als Moment enthalten ist, z. B. Schöpfung, Verhältniß der Natur zum Geiste u. dergl. Die Form der Vorstellung, und hier im Besonderen der religiösen Vorstellung, steht in der Mitte zwischen der Anschauung des Schönen im äußeren Material und dem abstracten Gedanken. Dort wird die Idee im Element des äußeren Daseins objectivirt, und verklärt dasselbe zur Idealität, so daß sich Inhalt und Form entsprechen und durchdringen (bei dem Schönen im engeren Sinne); in der Vorstellung hat das Geistige ebenfalls eine sinnliche Bekleidung, aber nicht im äußeren Dasein, sondern im Bewußtsein, dem Spiegel des Sinnlichen; der reine Gedanke ist mit dem äußerlichen Elemente zusammengewachsen; dieß Aeußere ist aber selbst Produkt des Geistes, die Syntheſis beider Elemente ist Bewegung des Bewußtseins, die Anschauung innerlich; der abstracte Gedanke endlich entfernt die äußerlichen Elemente aus der Vorstellung und läßt bloß ihr leeres Schema stehen, ein Schattenbild der lebendigen, bunten Lebensbilder. — Ihren Ausgangspunkt kann die Vorstellung vom Gefühle nehmen, indem der geistige Inhalt desselben zu bestimmteren Gestaltungen heraustritt, oder auch umgekehrt kann die Vorstellung in das Gefühl versenkt werden, der einzelne Mensch findet schon ein Gebäude solcher Vorstellungen, welches Andere gebauet haben, er orientirt

sich darin, und steigt dann aus dem Aeußeren in das Innere hinab. Das Empirische durchkreuzt sich hier, Gefühl und Vorstellung sind in Concreto nie schlechthin getrennt, dem Begriffe nach geht aber das Gefühl, als das Unmittelbare, der Vorstellung voran und ist die Mutter derselben. — Das verschieden gestaltete Verhältniß der Form und des Inhalts der Vorstellung giebt dann den Unterschied von gröberen, krassen, und feineren, geistigen Vorstellungen; da aber jede Vorstellung ihrer Natur nach das Allgemein-Geistige im Elemente des Sinnlichen anschaut, so kann auch die geläuterte, richtige, geistige Vorstellung kein adäquater Ausdruck des Begriffes sein. Hier entsteht uns dann natürlich die Frage: Warum sind Vorstellungen, wenn sie das Höhere nur mangelhaft ausdrücken, überhaupt nothwendig? Warum bilden sie das gewöhnliche Bewußtsein des Geistes, und führen nicht durch die eigene Dialektik ihrer inadäquaten Seiten eine andere Form des Gesammtbewußtseins herbei?

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir das Verhältniß von Inhalt und Form, und die Bewegung des Bewußtseins dabei genauer betrachten; denn wenn man sich, wie gewöhnlich, um die rohe Form gewisser Vorstellungen zu erklären, auf den Mangel an geistiger Bildung bei den Völkern des Alterthums oder bei einzelnen Völkern und Menschenklassen der neuern Zeit beruft, so erklärt dies in der That die Sache gar nicht; denn es soll ja eben die Genesis der Vorstellung überhaupt im Bewußtsein aufgezeigt werden.

Der Schlüssel zur richtigeren Würdigung der religiösen Vorstellung liegt im Begriff der Religion selbst, welchen wir als geistigen Proceß kennen gelernt haben, worin die Momente des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen eben sowohl unterschieden als auch zu einfacher Totalität wieder zusammengeschlossen werden. Diese Bewegung geht im absoluten Geiste selbst und im menschlichen Selbstbewußtsein vor, welches ja in der Sphäre der Religion in den Kreislauf des Unendlichen aufge-

nommen ist; das Subject unterscheidet sich vom Object, weiß sich aber mit demselben identisch, die verschiedenen Momente fallen nicht äußerlich auseinander, sondern erzeugen eben in ihrem beständigen Durcheinanderweben die concrete Lebendigkeit des Geistes. §. 7. — Es liegt daher in der Bewegung des Selbstbewußtseins, die einzelnen Momente jenes Processes zu objectiviren, dieselben als andere sich selbst gegenüber zu stellen, sie als besondere Gestalten anzuschauen, sich selbst darauf zu beziehen, und sie mit der Subjectivität zusammen zu schließen. Wird das Moment der Allgemeinheit als besondere Gestalt angeschaut, so ergiebt sich die Vorstellung des Göttlichen schlechthin, das göttliche Wesen, oder eine Vielheit derselben, und die Bestimmungen, welche sich unmittelbar an diese Sphäre anschließen; das Moment der Besonderheit, für sich betrachtet, giebt die Anschauung der Welt überhaupt, der äußeren Natur, der empirischen Geschichte und aller geistigen Gestalten, sofern sie in die Erscheinung fallen; das Moment der Einzelnheit endlich, für sich betrachtet, stellt das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen, und umgekehrt, dar, den Geist Gottes, Offenbarung und dergl. Es kommt nun besonders darauf an, die Form dieser objectiv gedachten Sphären genauer zu bestimmen. Der Inhalt ist in der That bei dem ersten Moment der abstracte, reine Gedanke, bei dem zweiten das eigentliche Object, die Erscheinung, bei dem dritten der concret-geistige Inhalt, welcher zwar durch die Erscheinung vermittelt ist, aber selbst nicht hinein fällt. Da aber alle drei Momente mit der Bestimmung der Objectivität gedacht werden, so werden sie damit als außer einander, als äußerlich vorgestellt, werden als unmittelbares, d. i. äußeres Object, gedacht, fallen in die Erscheinung, und auch der reine Gedanke, wie die concrete Geistigkeit, nimmt die Form des sinnlichen Daseins an. So wird z. B. Gott vorgestellt als individuelle Persönlichkeit, mit einem Körper, Gliedern, einem Wohnort und dergl., oder wo die Vorstellung vergeistigt ist, als ätherisches Wesen, von Lichtglanz umflossen, sofern das Licht die höchste

Idealität im ſinnlichen Daſein iſt; wird aber auch dieſe dem Geiſtigen am meiſten analoge Natürlichkeit von der Vorſtellung Gottes abgeſtreift, ſo muß dennoch das vorſtellende Bewußtſein, ſo lange es ſich wirklich auf dieſem Standpunkte hält, Gott unter irgend einer Form des Sinnlich-Anſchaubaren darſtellen, wäre es auch der leiſeſte Hauch der Sinnlichkeit, oder würde die Vorſtellung ſelbſt, im Bewußtſein, daß ſie das Göttliche nicht adäquat darſtellen kann, ins Unendliche gewechſelt oder in reines Anſchauen verflüchtigt. Wie ſehr das Bewußtſein an dem ſinnlichen Elemente ſolcher Vorſtellungen feſthält, zeigt ſich dann in den Vorſtellungen, welche mit der Sphäre des Göttlichen genau zuſammenhangen, z. B. bei der Vorſtellung des Himmels, der Totalität des Abſtract-Geiſtigen, welche faſt immer in der Form eines räumlichen Verhältniſſes gedacht wird, mag man auch den concreten Raum ausdrücklich davon ausſchließen. Der göttliche Geiſt iſt faſt immer unter dem Bilde des Windes oder Feuers vorſtellig gemacht, die Identität des Göttlichen und Menſchlichen unter dem Bilde der Mittheilung vom Himmel herab und der Erhebung zu demſelben. Die einfache Vorſtellung ſelbſt hat das Bewußtſein von der Unangemeſſenheit der Form zum Inhalte nicht; dieſes erzeugt ſich erſt durch die Reflexion, wo dann die Vorſtellungsform als Einkleidung des Gedankens erſcheint, während dem vorſtellenden Bewußtſein ſelbſt Gedanke und Kleid unmittelbar zuſammenfällt und eine untrennbare geiſtige Leiblichkeit bildet. Dieſen unbefangenen Charakter hat größtentheils nur die Weiſe der Vorſtellung überhaupt, während bei ihren beſtimmteren Geſtalten, dem Vergleich, dem Bilde, der Allegorie, dem Symbol und Mythus ſich mehr oder weniger Reflexion einmiſcht.

Gehen wir nun davon aus, daß die Momente des Selbſtbewußtſeins in der Vorſtellung objectivirt, und wegen der Unmittelbarkeit der Bewegung, zunächſt äußerlich objectivirt werden, da alle Anſchauung, welche die einfache Richtung des Bewußtſeins auf die Objectivität iſt, ein äußerlich-wahrnehmbares

Object verlangt; so muß wegen der Allgemeinheit des vorstellenden Bewußtseins sich auch ein bestimmter Typus nachweisen lassen, wonach die Synthese des Gedankeninhalts und des sinnlichen Elements vollzogen wird. Wir abstrahiren hier von den Stufen der Religion, worauf das Göttliche noch in der Weise des natürlichen Daseins gedacht und die geistige Natur Gottes nicht zum Bewußtsein gekommen ist, und halten uns an die Religion des Alten und Neuen Testaments, deren Vorstellungen im Allgemeinen einen geistigen Charakter haben; wenn gleich, von einem höheren Standpunkt betrachtet, abgesehen von der besonderen Dialektik des Inhalts, die Bewegung des vorstellenden Bewußtseins im Allgemeinen dieselbe ist. Sollen nun die geistigen Mächte des religiösen Selbstbewußtseins äußerlich vorstellbar gemacht werden, so müssen sie entweder selbst in die Erscheinungswelt eintreten, wie dieß in der Geschichte der Fall ist, wo die Erscheinungsmomente Träger der Idee sind, oder aber das sinnliche Element, welches zum Ausdruck des Geistigen gewählt wird, muß seiner eigenen Natur nach das äußere Gegenbild der Idee sein und sich deshalb analogisch zu derselben verhalten. Die letztere Weise ist hier besonders hervorzuheben, da das Moment der Allgemeinheit des Begriffes, das Abstracte, dem gewönlichen Bewußtsein am fernsten Liegende, hineinfällt. Die ideelle Welt des reinen Denkens, welche sich in der absoluten Idee concentrirt, ist in der äußeren Erscheinungswelt zum Object ausgeprägt, so daß die verschiedenen Denkbestimmungen sinnliche Realität gewonnen haben, und die Gedankendialektik vom einfachen Sein bis zum Begriff und der Idee sich in dem Object wiederholt von den abstracten Bestimmungen des Raumes und der Zeit bis zu der Idee des Lebens, welche die unmittelbare, natürliche Weise der Realität der Idee ist, die sich in höherer, wahrhafter Weise erst im Geist vollendet. Die sinnliche Welt umschließt daher eine Totalität von Gegenbildern der reinen Gedanken, und bietet dem vorstellenden Bewußtsein reichen Stoff dar, die verschiedenen Gedankenmomente in deren

ſinnlichen Repräſentanten anzuſchauen. Die abſtracte, reine, inhaltsleere Allgemeinheit erſcheint hier wieder als leerer Raum, Aether; die allgemeine Manifeſtation als Licht, Erleuchtung; die Vernichtung des Gegenſatzes als Feuer, die Identität deſſelben als Wärme, die Erhabenheit als die ſinnliche Höhe, die Sphäre des Allgemeinen, Unendlichen im Gegenſatz zum Endlichen als Himmel im Gegenſatz zur Erde u. ſ. w. Die Sprachbildung geht bekanntlich von ſinnlichen Gegenſtänden aus, und trägt die Ausdrücke erſt ſpäter auf abſtracte Gegenſtände über; das Einleuchtende, Schlagende aller metaphoriſchen Ausdrücke beſteht dann eben darin, daß die ſinnliche Allgemeinheit, welche urſprünglich darin liegt, ein wirkliches Gegenbild der geiſtigen Allgemeinheit bildet. Concretere Beſtimmungen, als die angegebenen, bietet dann das natürliche Leben in ſeinem Verlaufe dar, zumal das Leben des endlichen Geiſtes. Dieſe werden dann auf das Allgemein-Göttliche übergetragen, wenn die Idee deſſelben in ſich ſelbſt ſchon concreter geſtaltet und zur Geiſtigkeit entwickelt iſt. Wird das Göttliche noch ganz abſtract gedacht, ſo genügen die Beſtimmungen des Entſtehens und Vergehens, oder bei weiterer Entwickelung die des Lichtes und der Finſterniß u. ſ. w.; die ſogenannten Anthropomorphismen, und noch mehr die Anthropopathismen in der Betrachtung des Göttlichen weiſen ſchon darauf hin, daß daſſelbe mehr als Perſönlichkeit, Geiſt vorgeſtellt iſt. Ob daher der Gedankeninhalt, welcher einer Vorſtellung zu Grunde liegt, nur abſtract und einſeitig-wahr iſt, aus der Totalität der Begriffsmomente nur einige herausgehebt und ſie als ſelbſtſtändige behandelt, oder aber, ob ſich jener Inhalt dem Concret-Geiſtigen nähert, erkennt man ſchon an dem äußeren Kleide des Gedankens, wenn es ſonſt für ihn paßt und nicht von außen her auf ihn übergetragen iſt. Im Allgemeinen bietet die Geſchichte die concreteſten Vorſtellungen dar, weil ſie ſelbſt die Erſcheinung des Geiſtes iſt, und das vorſtellende Bewußtſein daher nur ihre Geſtalten zu reproduciren hat. Alle hiſtoriſchen Erſcheinungen haben zwar noch ein abſtractes,

ungeistiges Element, nämlich die Seite ihrer Existenz selbst, sofern sie entstehen und vergehen, und die Idee nicht an und für sich, sondern im Unterschiede ihrer Momente neben einander und nach einander darstellen; allein die Vorstellung, im strengen Sinne des Wortes, kann sich in der That nicht höher erheben, sie müßte denn ihr lebendiges Gewand ablegen und ein abstracter Schematismus werden, worin sie den Uebergang bildet zum reinen Denken. Denn die Totalität des Geistes, das concrete Selbstbewußtsein der Gemeinde, und in noch höherer Weise, den absoluten Geist selbst, das Selbstbewußtsein aller Geschichte, kann die Form der Vorstellung nicht in einfacher Weise darstellen, da der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven zu ihrer eigenen Natur gehört und sie deshalb die Momente des geistigen Lebens nur neben einander stellen kann. Wenn sie die letzteren concentrirt, geschieht es nur durch Symbole oder Vergleiche oder abstracte Schemata, so daß die Darstellungsform wieder in die Erscheinung zurückfällt, z. B. das Pfingstwunder von der Ausgießung des Geistes, die Verklärung Christi u. dergl. Es liegt im Begriffe des Geistes selbst, daß sein concretes Leben in der Weise des Vorstellens nur höchst mangelhaft ausgedrückt werden kann, und daß daher alle Betrachtungsweisen, die sich in Vorstellungen bewegen, mögen sie nun mit dem sinnlichen Elemente mehr unmittelbar zusammengewachsen sein, oder dasselbe durch Reflexion mehr ausgeschieden haben, die Sphäre des Wahrhaft-Geistigen nie ganz erreichen, und eben deshalb auf einen untergeordneten Standpunkt herabziehen. Durch Mißverstand des wahren Verhältnisses der Erscheinungswelt zum Geiste, und zugleich des philosophischen Sprachgebrauchs, nennt man zuweilen die Sphäre des allgemeinen Geistes die abstract-geistige, und die Erscheinung des Geistes in den historischen Gestalten die concret-geistige, z. B. die ewige Gegenwart des Geistes Christi im Selbstbewußtsein der Gemeinde im Gegensatz zu der einzelnen sichtbaren Wiederkunft Christi. Dadurch ist aber die Sache geradezu umgekehrt; die einzelne Erscheinung hat vielmehr noch einen abstracten

Charakter und fällt dem vorstellenden Bewußtsein anheim; denn abstract ist ja dasjenige, welches nur ein oder überhaupt vereinzelte Momente der Totalität darstellt; die Erscheinung Christi hat sich gegenüber den Heimgang Christi zum Vater, seine Herrschaft im Himmel u. s. w.; das Concrete dagegen faßt die Bestimmungen des Begriffes, die, äußerlich betrachtet, auseinanderfallen, zur wahrhaften Einheit zusammen; vom Erscheinen und Verschwinden kann darin nicht mehr die Rede sein, sondern nur von dem absolut-geistigen Verhältniß der Immanenz. Die Erscheinung Christi auf Erden war allerdings concret, aber nur in Beziehung auf ihre Voraussetzung, das Sein Christi beim Vater, die Präexistenz desselben in der Sphäre des reinen, abstracten Gedankens; die nachherige Verklärung der sinnlich-individuellen Erscheinung Christi zum allgemeinen Selbstbewußtsein der Gemeinde ist das Concrete im Vergleich mit seinem irdischen Leben. Die Bestimmung des Abstracten und Concreten richtet sich überhaupt nach der Stellung des Einzelnen in der Totalität des geistigen Lebens; was auf einem Standpunkte concret ist, wird auf dem höheren wieder zum Abstracten; das Absolut-Concrete ist aber der absolute Geist selbst, in welchem sich das ganze Reich der reinen Gedanken, der Natur und Geschichte, concentrirt, so daß alle Gegensätze zu verklärter Harmonie ausgeglichen sind.

Da nach Obigem das vorstellende Bewußtsein im strengen Sinne des Wortes den rein-geistigen Inhalt der Religion nicht angemessen darstellen kann, so läßt sich schon hieraus abnehmen, daß es keineswegs die einzige Form ist, worin die Religion, zumal die geistige, im Subject erscheint; vielmehr geht die Vorstellung über in den reinen Gedanken, und beide Formen bestehen selbst im populären Bewußtsein neben einander und vermitteln sich gegenseitig in flüssigen Uebergängen. Auf negative Weise wird dieß in dem Bewußtsein ausgesprochen, daß man sich von einem Gegenstande keine bestimmte Vorstellung machen könne, daß derselbe nach seiner unendlichen Natur alle mensch-

liche Vorstellung übersteige, z. B. das Wesen Gottes, das Verhältniß der göttlichen Gnade zur Freiheit des Menschen, das ewige Leben u. dergl. Wenn man dabei die Form der Vorstellung für die einzig mögliche Weise der Erkenntniß ansieht, so muß man zugleich die Möglichkeit leugnen, jene Objecte zu begreifen; denn begreifen und sich eine Vorstellung von etwas machen, gilt auf solchem Standpunkt für dasselbe. Indeß setzt schon das Bewußtsein von der Unmöglichkeit, irgend einen Inhalt sich vorstellig zu machen, eine höhere Erkenntniß von demselben voraus, denn jenes Bewußtsein enthält ein Urtheil über das Verhältniß von Inhalt und Form zu einander. Der Inhalt kann daher nicht ganz unbekannt sein, ja seine eigentliche Form eben so wenig, da ein Inhalt nie ganz formlos gedacht werden kann, mag auch das wahre Verhältniß beider nicht klar entwickelt sein. Das Bewußtsein ist dann in der Dialektik begriffen, für den unendlichen Inhalt die wahrhafte Form zu finden; diese Dialektik beginnt mit der Reflexion über die beiden Seiten der Vorstellung, Inhalt und Form, entwickelt dann ein Gebäude abstracter Vorstellungen, wobei von den sinnlichen Elementen abstrahirt aber die äußere Objectivität der Vorstellung noch festgehalten wird; es vermittelt dann auch die Gegensätze dieser äußerlichen Formen, indem es sie auf einander bezieht, ohne sie jedoch wahrhaft zu versöhnen. Es ist dieß die Thätigkeit des abstrakten Verstandes, welcher als einzelnes Moment in jedem religiösen Bewußtsein vorkommt, ein consequent durchgeführtes System aber erst in der neuern Aufklärung und Verstandes-Philosophie geschaffen hat. Da die Vorstellungen in dieser Dialektik nur ihrer sinnlichen Hülle entkleidet, nicht zu höherer Einheit des speculativen Begriffes zusammengefaßt sind, so haben sie ihren äußerlich-objectiven Charakter beibehalten, treten dem Bewußtsein gegenüber, die Schranke zwischen ihnen ist durch den trennenden Verstand befestigt, es sind abstracte Vorstellungen, welche vermöge ihrer eigenen Schranke dem endlichen Bewußtsein angehören. Eine sinnliche und über-

ſinnliche Welt, Leib und Geiſt, Geſetze und Erſcheinungen, Kräfte und Wirkungen u. ſ. w. treten ſich darin einander gegenüber. Wo dieſe Anſicht, wie in neuerer Zeit, zum gewöhnlichen Bewußtſein geworden iſt, kann ſie nur durch den Glauben auf der einen und die ſpeculative Anſicht auf der anderen Seite überwunden werden; denn in beiden Weiſen werden die endlichen Geſtalten verſöhnt und auf die Einheit des Begriffs zurückgeführt, im Glauben in der Form des Gefühls und der concreten Vorſtellung, in der Speculation durch die Dialektik der vernünftigen Betrachtung, welche die Verſtandes-Gegenſätze flüſſig macht und zu lebendiger Entwickelung des Unendlichen vereinigt. In dem eigentlich-religiöſen Bewußtſein, namentlich bei der bibliſchen Religion, auch im Alten Teſtament, iſt jedoch der abſtracte Verſtand nur verſchwindendes Moment, und wird deshalb in anderer, mehr unmittelbarer Weiſe, überwunden. Ueberall, wo er hervortritt, iſt er aber das Princip der Lebendigkeit, da er wie das vorſtellende Bewußtſein überhaupt die Gegenſätze innerhalb des Begriffes erzeugt, welche zu ſeiner inneren Vermittelung ſchlechthin nothwendig ſind.

Aus dem Bisherigen ergiebt ſich nun auch die Nothwendigkeit des vorſtellenden Bewußtſeins, wenn gleich die Form deſſelben dem geiſtigen Inhalte nicht ganz angemeſſen iſt. Wie nämlich der Menſch Gefühl hat als individuelles, körperliches Weſen (denn Individuum wird der Menſch durch ſeine Leiblichkeit), ſo bewegt er ſich auch in Vorſtellungen, weil er der Erſcheinungswelt und der Welt des Geiſtes zugleich angehört. In der lebendigen Vorſtellung (nicht in der abſtracten, welche den Gegenſatz auf die Spitze treibt, und daher nur Durchgangspunkt ſein kann) iſt der Gegenſatz des reinen Gedankens und der Erſcheinung gemildert, ſie iſt für das Bewußtſein eine Vereinigung des Himmels und der Erde, eine Herablaſſung des göttlichen Geiſtes zu der menſchlichen Faſſungskraft, und behauptet eine weſentliche Stelle in der dialektiſchen Entwickelung des Bewußtſeins vom chaotiſchen Gefühle aus bis zum abſo-

luten Wiſſen. Der Reichthum des Bewußtſeins an mannigfaltigen Geſtalten, einem bunten Farbenſpiel, iſt allein durch die Vorſtellung möglich, und, gleichwie die ſchaffende Natur und Geſchichte ſich ſpielend in manchen Gebilden ergeht, welche in der Entwickelung des Begriffes als unweſentlich und zufällig erſcheinen, ſo erzeugt auch das bewegliche Bewußtſein für die einfachen Begriffsmomente eine große Mannigfaltigkeit von Lebensbildern, freut ſich derſelben, und zerſtört ſie wieder, um andere zu ſchaffen, und hat in dieſer Bewegung die Selbſtgewißheit von der Macht des Geiſtes über die Objectivität, welche in der That nichts Feſtes bleibt, ſondern immer in den Proceß des Selbſtbewußtſeins zurückgeht. Die Vorſtellung iſt für den ſubjectiv-menſchlichen Geiſt daſſelbe, was für den abſoluten Geiſt die Weltſchöpfung iſt; die Form der äußeren Objectivität iſt, für ſich betrachtet, endlich, die Erſcheinung iſt aber Träger des Unendlichen, und läßt daſſelbe durch ihre eigene Dialektik aus ſich hervorgehen.

Die beſonderen Arten der Vorſtellung ſind bedingt durch das verſchieden geſtaltete Verhältniß von Inhalt und Form zu einander, indem ſich verſchiedene Grade des Analogen der ſinnlichen Einkleidungsform mit dem Gedankeninhalte unterſcheiden laſſen, die jedoch in ihren Uebergängen flüſſig ſind; der geringſte Grad giebt den Vergleich, ein höherer Grad das Bild, die Allegorie, das Symbol, den Mythus, der höchſte Grad die richtige Vorſtellung, die hiſtoriſche Anſchauung, welche in der vollendeten Weiſe die Geſchichte Chriſti, als die Geſchichte des göttlichen Geiſtes ſelbſt darſtellt. Im weiteren Sinne muß man freilich ſagen, daß alle Vorſtellung den Charakter des Bildlichen, des Gleichniſſes, zum Theil des Symboliſchen habe; für den Gedankeninhalt iſt aber die ſtrengere Unterſcheidung des Symbols und des Mythus von der richtigen Vorſtellung von großer Bedeutung. So iſt z. B. in vielen Geſtalten der Altteſtamentlichen Religion das Symboliſche Hauptcharakter, keineswegs aber in der Geſchichte Chriſti. Das

Symbol und der Mythus müssen deshalb im Unterschiede von der angemessenen, richtigen Vorstellung noch genauer bestimmt werden.

Das Symbol fällt zum Theil mit dem Gleichniß und dem Bilde zusammen, vereinigt jene Momente aber zu bestimmterer Gestaltung, und hat selbst einen weiten Umfang. Es ist nämlich diejenige Weise der Vorstellung, worin die Form nur die Bedeutung des Inhalts hat, ihn nicht so darstellt, daß Inneres und Aeußeres sich harmonisch durchdrungen hätte, vielmehr die Form als Nothbehelf des Bewußtseins erscheint, welches den richtigen Ausdruck für den Inhalt noch nicht gefunden hat. Symbolische Elemente finden sich in allen Religionen, besonders aber in der orientalischen Anschauung, weil der Orient das Göttliche noch nicht zu geistiger Individualität entwickelt und daher auch noch nicht den wahrhaft-geistigen Ausdruck für dasselbe gefunden hatte. Bei den Griechen mußte das Symbolische größtentheils dem Plastischen weichen, welches in der Religion der Schönheit den Hauptausdruck des Göttlichen bildet; in der christlichen Religion wurde Beides, für sich betrachtet Einseitige, zu der höheren, geistigen Vorstellung verklärt. Unter symbolischen Gestalten wird nun theils das göttliche Wesen selbst dargestellt, theils sein Verhältniß zur Erscheinungswelt, theils endlich die Vermittelung des menschlichen Bewußtseins mit dem Göttlichen in den verschiedenen Handlungen des Cultus, worin die einzelnen Momente des Selbstbewußtseins äußerlich auseinander treten. Je mehr Symbole eine Religion enthält, um so abstracter sind die einzelnen Begriffsmomente aufgefaßt. So z. B., wenn das Göttliche in einzelnen Elementen, dem Feuer, dem Winde, oder in vorübergehenden, unwirklichen Erscheinungen sich offenbart, die ihre schwankende Gestalt von der menschlichen Individualität entlehnt haben, ohne wahre, concrete Geistigkeit zu sein; alle Theophanieen des Alten Testaments haben deshalb einen symbolischen Charakter, und stellen das Göttliche nur auf abstracte Weise dar, weil die einzige wahrhafte Form der Erscheinung Gottes

die wirkliche, concrete Persönlichkeit des Menschen ist, welche in Jesu Christo in die Geschichte eintrat, und einen wesentlich neuen Standpunkt begründete, welcher die Form des Symbolischen und Plastischen für immer überwand. Die Geschichte Christi enthält zwar ebenfalls noch einzelne symbolische Elemente, welche von der Anschauungsform der urchristlichen Zeit herrühren, z. B. die Darstellungen der Geburt, Verklärung, Himmelfahrt u. s. w.; diese Züge verschwinden jedoch in der Totalanschauung, welche die Erscheinung der concreten Geistigkeit darstellt. Wenn man daher in neuerer Zeit zuweilen die höheren Elemente in der Erscheinung Christi, sogar die Einheit seiner menschlichen Persönlichkeit mit Gott, als symbolische Formen betrachtet, so verkennt man das eigentliche Wesen des Symbols, und bewegt sich in abstracten Vorstellungen vom Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur, denn gerade in der Idee des Gottmenschen sind die Begriffsmomente der Religion zur Geistigkeit vereinigt, welche eben sowohl absoluter Inhalt als absolute Form ist, und damit den Widerspruch der Bedeutung und Einkleidung, also den Charakter des Symbolischen, aufgehoben hat. — Das ungleiche Verhältniß des Bewußtseins zu den symbolischen Gestalten ergiebt den Unterschied der bewußten und unbewußten Symbolik; bei jener ist der Unterschied der Bedeutung und Darstellung im Bewußtsein selbst enthalten, bei dieser fließt Beides darin zusammen. Der Uebergang beider Weisen ist allmälig und fließend zu denken, und das Verhältniß wechselt nach den verschiedenen Zeitaltern und Bildungsstufen der Individuen, oft ist auch die Bestimmung, ob die eine oder andere Weise stattfinde, sehr schwierig, ja unmöglich; tritt jedoch das klare Bewußtsein hervor, daß die äußere Darstellung wirklich dem Inhalte unangemessen sei, so wird die äußere Hülle weggeworfen, und der Geist schafft sich andere Gestalten, welche sein Wesen richtiger ausdrücken. So wurde die Opfer-Symbolik schon auf dem Alttestamentlichen Standpunkte verschieden beurtheilt, ohne daß das Gesammtbewußtsein die Energie erhalten hätte, den todten

Cerimoniendienst zu überwinden, weil ihm in der That die Form der tieferen Geistigkeit noch nicht aufgegangen war.

Der religiöse Mythus schließt das symbolische Element in sich, und stellt die allgemeinen, nothwendigen Momente der Idee in der Form historischer Begebenheiten, einzelner, zufälliger Thatsachen, dar, so daß die Erscheinungsform, der scheinbar äußerlich-historische Verlauf des Geistigen, nur der Träger, Repräsentant des Allgemeinen, nicht in wahrhaft concreter Weise mit ihm zusammengeschlossen, also keine wirkliche Geschichte, sondern nur Geschichte des Bewußtseins ist. Der äußere Ausgangspunkt der Mythen kann sehr verschieden sein, sofern sich dieselben an Ereignisse der äußeren Natur, historische Sagen, Etymologieen u. s. w. anknüpfen; ihren inneren, geistigen Ausgangspunkt haben sie mit der Vorstellung überhaupt gemein, und stellen daher die Momente des Selbstbewußtseins zu äußerer Objectivität hin. Der Unterschied der mythischen und wirklich historischen Form besteht in den symbolischen Elementen der ersteren, die Erscheinungsform ist darin kein angemessener Ausdruck des Inhalts, sondern bedeutet ihn nur, beide sind nicht wahrhaft vermittelt. Nach der Erzählung der Genesis z. B. erscheint Jehova als Einzelwesen auf Erden, in der Form menschlicher Individualität, dieß ist aber nicht seine wahrhafte Erscheinungsform, sondern bloße Hülle, vorübergehender Schein; die menschliche Form wird wieder abgestreift und Jehova kehrt in die Region der abstracten Idealität zurück. Einen wesentlich verschiedenen Charakter hat die Erscheinung Gottes in Christo, dem Gottmenschen, wodurch die höhere Einheit der göttlichen und menschlichen Natur für immer realisirt wurde. Dort ist die Erscheinungsform bloßes Symbol, hier geistige Wirklichkeit, dort der Charakter der Erzählung mythisch, hier geschichtlich. Das mythische wie das symbolische Element wird immer erkannt an der Unangemessenheit der Form zum Inhalte, und die Nothwendigkeit der mythischen Vorstellung, wie der symbolischen, liegt in der Bewegung des Bewußtseins, für die allgemeinen Mächte

des geistigen Lebens den richtigen Ausdruck in der concreten Wirklichkeit zu finden. So lange dieser Ausdruck aber noch den mythischen Charakter behauptet, ist er mehr oder weniger unwahr, stellt das Geistige nur auf abstracte, einseitige Weise, nicht in reiner Allgemeinheit dar, enthält widersprechende Elemente und wechselt seine einzelnen Gestalten. Die wissenschaftliche Betrachtung hat nachzuweisen, welchen Standpunkten des allgemeinen Selbstbewußtseins die mythischen Bildungen jeder Zeit entsprechen. Wie beim Symbol, läßt sich auch hier der Unterschied der bewußten und unbewußten Produktion mythischer Gestalten aufstellen; das Unbewußte fällt hier aber mehr in die späteren Zeitalter, welche ursprünglich dichterische Gebilde für wirkliche Geschichte ansahen, und dieselben mit der eigentlich historischen Tradition zusammenwebten, was um so leichter geschehen mußte, da der historische Sinn dem Alterthum, zumal dem Orient, fremd war. In den Urkunden des Alterthums laufen daher mythische und historische Elemente bunt durcheinander, und es ist Sache der Kritik, beide möglichst von einander auszuscheiden. Die älteren Theologen nahmen bekanntlich in den Erzählungen der Schrift keine mythischen Elemente an, sondern faßten dieselben als wirkliche Geschichte auf; die formlosen, symbolischen Elemente betrachteten sie dann als Wunder, und setzten voraus, daß sich Gott, obgleich an sich reiner Geist, in den Offenbarungsweisen zu der schwachen Fassungskraft des Alterthums herabgelassen und Gestalten des sinnlichen Daseins angenommen habe. Obgleich nun diese Ansicht, in der angegebenen Weise gefaßt, dem Begriffe der Religion und des Geistes widerstreitet, da der Geist, als Geist, nicht in den abstracten Elementen, sondern nur in der menschlichen Individualität erscheinen kann, so liegt dennoch darin der richtige Gedanke der göttlichen Herablassung (Synkatabasis), welche wir in der Weise der religiösen Vorstellung überhaupt annehmen müssen: Vorstellungen, Symbole und Mythen sind nicht willkührliche Produkte menschlicher Einbildungskraft, nicht schlechthin endliche,

unwahre Gebilde, ſondern nothwendige Entwickelungsmomente des Selbſtbewußtſeins, welches einen langen Weg der Vermittelung zurücklegen muß, bis es ſein geiſtiges Weſen in wahrhafter Weiſe begreift. Jene Entwickelungsmomente können objectiv als eben ſo viele Erziehungsſtufen betrachtet werden, über welche der unendliche Geiſt die menſchliche Natur ſich entgegen führt und zu ſeinem geiſtigen Tempel weihet.

Wir haben nun noch den Widerſpruch der einzelnen Vorſtellungen und ſeine Ausgleichung im religiöſen Bewußtſein zu entwickeln, müſſen jedoch vorher die reine Gedankenform der Religion betrachten, weil dieſe bei jenem ein Moment bildet. Der Uebergang zu den reinen Gedanken liegt in den abſtracten Vorſtellungen, deren Geneſis wir oben ſahen.

§. 11. Durch den reinen Gedanken wird die einfache Vorſtellung, welche als unmittelbar gegeben und vorausgeſetzt erſcheint, in ihre unterſchiedenen allgemeinen Beſtimmungen aufgelöſt; dadurch wird der Widerſpruch der einzelnen Vorſtellungen aufgezeigt und vermittelt, das Einzelne in Zuſammenhang geſetzt mit dem Allgemeinen, und zu einem Ganzen ſich gegenſeitig bedingender und begründender Gedankenbeſtimmungen vereinigt. Innerhalb des religiöſen Bewußtſeins ſelbſt iſt die Bewegung des reinen Denkens nur verſchwindendes Moment, zu ſelbſtſtändiger Stufe des Bewußtſeins ausgebildet erzeugt dieſelbe zuerſt die reflectirende Betrachtung der Religion, welche die im Gefühle und der Vorſtellung enthaltenen Gedankenbeſtimmungen der Religion durch Analyſe, Abſtraction, Comparation und äußere Syntheſe zu einem Gedankenſyſtem vereinigt; werden die

verschiedenen Gedankenbestimmungen aber innerlich vermittelt und zur Totalität des Begriffes entwickelt, so daß die Bewegung des Denkens denselben geistigen Proceß darstellt, welchen der Inhalt der Religion selbst durchläuft, Form und Inhalt sich also entsprechen und schlechthin in einander aufgehen, so ist der Unterschied des Begriffes der Religion und ihrer subjectiven Erscheinungsformen aufgehoben, und der bei den früheren Gestalten des Bewußtseins als Inneres zu Grunde liegende Begriff der Religion hat sich erreicht und mit sich selbst zusammengeschlossen. Dieß ist der Standpunkt des speculativen Denkens.

Denken heißt das Allgemeine setzen; die Gedankenform hat den Charakter der Allgemeinheit im Vergleich mit den subjectiven Weisen des Gefühls und zum Theil auch des vorstellenden Bewußtseins. In beiden, besonders in der Vorstellung ist das Denken an sich zwar enthalten, und dadurch ihr menschlicher, geistiger Charakter bedingt, aber der reine Gedanke, d. h. der Gedanke in der bestimmten Form des Denkens, so daß die Form von dem Inhalte nicht verschieden ist, trat in beiden nicht heraus, am wenigsten im Gefühl, weil das Allgemeine darin die Form des Besonderen und Individuellen hatte. Die abstracte Vorstellung nähert sich am meisten dem reinen Gedanken, weil in ihr der sinnliche Stoff des Vorstellens größtentheils abgestreift ist; es bleibt aber auch ihr noch die Form der Besonderheit, des Schematischen, vermöge der sie dem Bewußtsein vorschwebt, nicht in rein-allgemeiner Weise gedacht wird. Alles Sinnliche, äußerlich Vorstellbare bildet nur ein Substrat des reinen Denkens, nicht die Form des Gedankens selbst, weil es eben immer ein Besonderes und Einzelnes ist, wogegen das Denken

alle Besonderheit tilgt und das Allgemeine in der Form des Allgemeinen setzt. Gewisse Gedankenbestimmungen, z. B. Sein, Allgemeinheit, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit u. s. w. können nur durch das reine Denken erzeugt werden, wie man leicht zugeben wird; dasselbe ist aber bei allen reinen Gedanken der Fall, mag auch das empirische Bewußtsein dieselben mit anderweitigem Stoffe umhüllt enthalten.

Wir müssen nun das Verhältniß des reinen Denkens zur Vorstellung näher betrachten, und danach den Standpunkt des religiösen Bewußtseins würdigen, in welchem sich Gefühle, Vorstellungen und reine Gedanken durchkreuzen und verschlingen.

Jede Vorstellung ist, wie wir sahen, Synthesis des Allgemeinen mit dem Besonderen und Einzelnen, stellt den Gedanken in einem Bilde, Schema u. dergl. dar; die synthetische Bewegung ist aber dem Bewußtsein selbst in den Hintergrund getreten, der Akt derselben ist instinktmäßig vollzogen, und das Produkt desselben, die Vorstellung selbst, erscheint als etwas Unmittelbares, Gegebenes, Einfaches. So treten gewisse religiöse und sittliche Vorstellungen, wie Gott, das Wahre, Gute, gleichsam mit Einem Schlage vor das Auge des Geistes; das Bewußtsein hat sie zwar allmälig geschaffen und verschiedene Stufen der Vermittelung dazu erstiegen; sie gelten ihm aber nachher als fertig, positiv, bilden den gemeinsamen Stoff der religiösen Verständigung, und werden durch die Gewohnheit, die Geläufigkeit sie unwillkürlich zu produciren, um so gediegener und einfacher. Werden nun die verschiedenen Bestimmungen, welche in solchem Akt des vorstellenden Bewußtseins auf unmittelbare Weise gesetzt sind, herausgehoben, wird erklärt, was man unter Gott, dem Wahren, Guten verstehe, was allen Vorstellungen von Gott gemeinsam sei, was in jeder besonderen Form des Wahren und Guten dasjenige sei, wodurch das Einzelne der Sphäre des Wahren und Guten überhaupt angehöre, so wird die scheinbar-einfache Vorstellung durch Analyse als ein Zusammengesetztes, Vermitteltes aufgezeigt, durch die denkende Be-

trachtung in ihrer Besonderung aufgelöst, und in die Region der allgemeinen Denkbestimmungen erhoben. Jede Vorstellung hat deshalb ihrer Natur nach etwas Unbestimmtes, Zweideutiges, die Individuen können damit verschieden modificirte Gedanken verbinden, und es kommt zur näheren Verständigung darauf an, die Gedankenbestimmungen derselben klar und bestimmt herauszuheben; denn das Denken, als allgemeine Thätigkeit, ist von der Particularität des Gefühls und der Vorstellung befreit, ist allen Menschen schlechthin gemeinsam, und kann deshalb allein wahre Verständigung herbeiführen. Alles, was sich als wahr und recht bewähren soll, muß deshalb auf den Boden des reinen Gedankens erhoben werden, wo alle Willkür subjectiver Gestaltungen, welche das vorstellende Bewußtsein besonders in der Form der dichtenden Phantasie erzeugt, ausgeschlossen und zu bloßem Schein herabgesetzt ist.

Da die einzelne Vorstellung, vermöge der Schranke ihrer Form, der Weise des Besonderen und Endlichen, dem allgemeinen Gedankeninhalt, welcher darin ausgedrückt ist, widerspricht, so muß auch eine Vielheit von Vorstellungen, welche eine Totalität von Gedanken darstellt, eben sowohl den einfachen Gedankenbestimmungen, als sich selbst unter einander widersprechen; denn die besonderen Vorstellungen sind eben durch die Schranke der Endlichkeit von einander geschieden, sie sollen neben einander festgehalten werden, um das Moment der Allgemeinheit in der Besonderheit darzustellen, und können deshalb nicht in einander aufgehen, so lange die Schranke, die Form der Vorstellung bleibt. So hat z. B. das Bewußtsein die Vorstellungen von der Allgegenwart und Persönlichkeit Gottes; die erstere stellt Gott vor als ein ätherisches Fluidum, welches durch das ganze Universum verbreitet ist, so daß die Luft, der Aether, das sinnliche Gegenbild des Gedankens ist; als persönliches Wesen dagegen wird Gott in der Form menschlicher Individualität vorgestellt, und kann deshalb nur mit einer Schranke, der Bestimmung endlicher Existenz, in einem bestimmten Raume

u. s. w. vorstellig gemacht werden. Beide Formen widersprechen sich selbst, weil beide den Gedanken nicht angemessen ausdrücken. Das vorstellende Bewußtsein denkt sie neben einander und nach einander: die Form der Individualität zerfließt in den Aether der Allgemeinheit, und dieser zieht sich wieder zusammen zum individuellen Bilde. Beides kann nicht schlechthin in einander vorgestellt werden, sondern geht in einander über, so, daß das Eine nicht ist, wenn das Andere erscheint. Die göttliche Allgegenwart wird daher auf dem religiösen Standpunkte, welcher über den Pantheismus hinaus ist und die Persönlichkeit Gottes festhält, vorgestellt als ein Sein und Wirken Gottes an allen Enden: Gott ist im Himmel und auf der Erde, im Osten und im Westen, im Süden und im Norden; zur einfachen Totalität gehen diese Bilder aber nicht zusammen, so lange sie noch wirklich vorgestellt werden. Erst der Gedanke, welcher in jener Vorstellung die Unruhe des Bewußtseins ausmacht, alle Dimensionen des Raumes zu durchirren, um die Totalität einigermaßen zu umspannen, löst die Schranke des Endlich-Bestimmten auf, und erfaßt seine eigene Allgemeinheit in reiner Gedankenform, so daß die sinnliche Hülle zu bloßer Erscheinung herabsinkt. Ebenso bilden in der Vorstellung die Güte und Gerechtigkeit Gottes, Freiheit und Nothwendigkeit, Zeitlichkeit und Ewigkeit unaufgelöste Widersprüche, welche erst durch die denkende Betrachtung klar herausgestellt werden. Das Bewußtsein bewegt sich unbefangen in solchen Gegensätzen, welche ihm scheinbar als etwas Festes gelten, in der That aber an sich schon vermittelt sind und instinktmäßig vermittelt werden durch die Allgemeinheit des Gedankens, welcher in jeder besonderen Vorstellung enthalten ist. Nur der äußerlich-reflectirende Verstand fixirt die Gegensätze.

Wir betrachten hier das Denken als verschwindendes Moment in der Bewegung des populär-religiösen Bewußtseins, nicht zu selbstständiger Stufe herausgebildet, wo es die Form der reflectirenden und speculativen Philosophie erzeugt; in dem eigent-

lich-religiöſen Bewußtſein tritt es in ſeiner reinen Form weniger hervor, bildet aber die Seele der ganzen Bewegung deſſelben, und vermittelt daher auch den Widerſpruch der Gefühls- und Vorſtellungsformen. Wenn man zuweilen das Denken aus dem einfach-religiöſen Bewußtſein ausſchließt, und das letztere auf die Gefühlsform beſchränkt, ſo hat man nur den ſelbſtſtändig entwickelten Standpunkt der Reflexion vor Augen, und verkennt die geiſtige Natur des Menſchen, welche den Charakter der Allgemeinheit, Vernunft, nur in ſofern behauptet, als das Denken allen Functionen des geiſtigen Lebens ſein Gepräge aufdrückt. Das empiriſch-religiöſe Bewußtſein iſt in der That die beſtändige Bewegung, den Begriffsinhalt der Religion in alle drei Formen des ſubjectiven Lebens, Gefühl, Vorſtellung, Denken, überzuſetzen, ſo daß alle drei Formen in einander hinein ſpielen, der Gedanke das Princip der Bewegung und der Begriff ſelbſt die zuſammenhaltende Mitte derſelben iſt. Selbſt auf den niederen Stufen der Religion, der Natur-Religion, iſt der Gedanke, wenngleich von der Natürlichkeit umhüllt und gefeſſelt, das ſchaffende und bewegende Princip; um ſo mehr auf den Stufen, welche den Gedanken, Geiſt, zum Ausgangspunkt haben, wie die Religion des Alten und Neuen Teſtaments, worin Gott, ſeiner Natur nach, nicht mehr Object der Vorſtellung, der äußeren Anſchauung, ſondern ideelles Weſen, Perſönlichkeit, Geiſt iſt. Da hier das Wahrhafte, Weſentliche nicht mehr in das Element des Sinnlich-Wahrnehmbaren, Aeußerlich-Objectiven geſetzt iſt, ſo muß die Bewegung des reinen Denkens, welche das Sinnliche in bloßem Schein auflöſt, und das ſinnliche Bild nur als Träger des Wahren gebraucht, auch im populären Bewußtſein Grundform des ganzen Standpunktes ſein. Wir haben nun die Bewegung des Denkens, wodurch die Widerſprüche der Vorſtellungen nicht allein herausgeſetzt, ſondern auch vermittelt werden, in den Hauptzügen zu verfolgen, und zwar mit Beſchränkung auf die bibliſche Religion.

Da der Gedanke das Princip und die Voraussetzung der offenbaren Religion ist, so liegt im Hintergrunde des religiösen Bewußtseins die doppelte Gewißheit, einmal, daß alle sinnlichen Elemente der Vorstellung nur die Erscheinungsformen des Allgemeinen, nicht sein eigentlicher Ausdruck sind, und zweitens, daß kein wirklicher Widerspruch stattfinden könne zwischen der äußeren Vorstellung und dem reinen Gedanken, daß daher auch die scheinbare Unmöglichkeit, ihn zu lösen, nicht in der Sache selbst liege, sondern in das betrachtende Subject falle. Diese Ueberzeugung wird dann auch mehr oder weniger klar ausgesprochen nach den verschiedenen Bildungsstufen der einzelnen Subjecte; wenn es aber auch bei einzelnen Vorstellungen nicht geschieht, ist sie dennoch im Allgemeinen vorauszusetzen, und die sinnlichen Vorstellungen sind immer im Zusammenhange mit den reinen Gedankenbestimmungen zu beurtheilen. Die einzelne Vorstellung kann daher nicht in ihrer starren Endlichkeit fixirt sein, sondern wird durch den instinktartig schaffenden Gedanken flüssig gemacht und zum Momente des Allgemeinen verklärt. So hat z. B. das Neue Testament die Vorstellung, daß Christus als Herr der Kirche zur Rechten Gottes sitze; vergleicht man damit Aussprüche über die geistige Natur Gottes, so könnte man jene Vorstellung für ein bloßes Bild halten; diese Ansicht wird aber wieder zweifelhaft, wenn man die Vorstellungen vom Himmel oder mehreren Himmeln, und von der zu erwartenden sichtbaren Wiederkunft Christi auf den Wolken des Himmels berücksichtigt. Hieraus ergiebt sich, daß der Unterschied des Bildes und des reinen Gedankens bei der ersteren Vorstellung nicht zum klaren Bewußtsein gekommen war, daß sie daher kein bloßes Bild, sondern eine Vorstellung im engeren Sinne des Wortes war. Ihr gegenüber wird nun die Vorstellung von der Einheit des verklärten Erlösers mit den Gläubigen ausgesprochen, daß Christus als das Haupt in seinem Leibe, der Kirche, gegenwärtig sei, diesen Leib geistig durchdringe, und jedem Einzelnen vermöge seines Zusammenhanges mit dem Ganzen höheres Leben

mittheile. Dort ist Christus in der Form halbsinnlicher Individualität, hier als geistige Allgemeinheit gefaßt, und Beides bildet in der Form des vorstellenden Bewußtseins einen Widerspruch. Es fragt sich nun, wie derselbe durch den vermittelnden Gedanken im Bewußtsein des Urchristenthums ausgeglichen wurde. Wollte man der neuern reflectirenden Betrachtung Beifall schenken, welche durch die Abstraction des Verstandes den Gegensatz zweier Welten, des Allgemeinen und Besonderen, des Wesens und der Erscheinung u. s. w. fixirte, und eine gründliche Versöhnung desselben scheinbar unmöglich gemacht hat, so wäre Christus in der ersteren Weise als Wesen, in der zweiten als Kraft, Wirkung, Lebensmittheilung u. s. w. gedacht; beide Weisen wären durch eine wirkliche Schranke trennbar, und gelangten zu keinem immanenten, sich gegenseitig durchdringenden Verhältniß. Man unterscheidet auch wohl eine physische und moralische Einheit der Gläubigen mit Christo, und glaubt sich nur zur Annahme der letzteren berechtigt, weil durch die Erhöhung Christi die physische, wesentliche Einheit ausgeschlossen sei. Mit diesen Ansichten hängt dann nothwendig diejenige zusammen, daß unter dem Ausdruck: Geist Gottes oder Christi nur eine Kraftäußerung derselben gemeint sei, eine Aeußerung, Offenbarung, die vom Wesen trennbar sei, aus demselben herausträte, ohne das Wesen selbst in die Sphäre der Erscheinung zu ziehen. Der Begriff des Geistes erscheint dann nicht mehr als nothwendige Entwickelung, Selbst-Offenbarung des göttlichen Wesens, und hat damit seine tiefere Bedeutung verloren. In der That war aber diese ganze äußerliche Vermittelung des Gegensatzes zweier Welten dem biblischen Standpunkte fremd, schon deshalb, weil der Gegensatz durch abstracte Verstandes-Kategorieen damals noch nicht in der neuern Weise fixirt war. Die Vermittelung geschah auf einfachere, mehr unmittelbare Weise, so daß die Vorstellung unbefangen von dem einen Extreme zum andern überging, und auf beiden Seiten die Totalität anschaute, also auch in der Kirche die geistige Wesenheit Christi als gegen-

wärtig wußte. Daß die äußerlich vorgestellte Sphäre der geistigen Allgemeinheit, der Himmel, durch keine unüberwindliche Schranke von der Erscheinungswelt geschieden war, zeigen auch die Vorstellungen, welche ein Hinübergreifen der einen Sphäre in die andere darstellen, sei es, daß himmlische Gestalten auf Erden erscheinen, oder daß das menschliche Bewußtsein in den Himmel erhoben wird. In der Hoffnung der nahen Wiederkunft Christi war die vollständige Versöhnung beider ausgesprochen, und die Schranke war damit an sich überwunden, wurde nicht als bleibend, mithin nicht als wesentlich und wirklich angesehen. Das Princip, welches diese Gegensätze überwand und vermittelte, war der Gedanke, wodurch die für sich vereinzelten, mangelhaften Vorstellungen auf einander bezogen und zu wirklicher Allgemeinheit aufgehoben wurden. Ueberhaupt ist jede Schranke im Reiche des Geistes nur Schein, ideell; sie wird vom Subject selbst gesetzt, und erst dann als Schranke gewußt, wenn das Subject kraft der Allgemeinheit des Denkens darüber hinaus ist. Die Seite der Allgemeinheit, welche die Schranke setzt und überwindet, liegt zunächst im Hintergrunde des Bewußtseins, ist der innerlich treibende Gedanke, der Drang des Geistes, sich zu dem Unendlichen zu erheben, die geistige Allgemeinheit zu erringen; mag dann auch die Sphäre der Vorstellung die Schranke nicht ganz hinwegräumen, oder die Aufhebung derselben in die Zukunft hinausschieben, so hat dennoch das Selbstbewußtsein, welches den ganzen Kreislauf der Vorstellungen zu einfacher Totalität in sich zurücknimmt, die Gewißheit seiner eigenen Unendlichkeit, sei es als gegenwärtiges Gefühl oder als lebendige Hoffnung.

Indem das Denken innerhalb des religiösen Bewußtseins die endliche Seite der Vorstellungen aufhebt, dieselben auf einander bezieht und zu einem Ganzen sich gegenseitig ergänzender und tragender Bestimmungen vereinigt, so giebt es dem Bewußtsein erst die höhere Gewißheit, Ueberzeugung, welche das bloße Gefühl und die einzelne Vorstellung nicht gewähren kann.

Wer in dieſen Formen eine größere Gewißheit findet, überſieht, daß ſie in Concreto immer durch den Gedanken vermittelt ſind. Die höchſte Gewißheit, welche es geben kann, das Zeugniß, welches der göttliche Geiſt dem menſchlichen giebt, iſt das am wenigſten Unmittelbare, da in ihm die ganze Bewegung des Begriffes der Religion zuſammenläuft. Jede Art von Beweiſen, welche auf religiöſem Standpunkte geführt werden, beſteht nun in der Bewegung des Denkens, welches den einzelnen Gegenſtand der Betrachtung als im allgemeinen Zuſammenhange der Gedanken nothwendig begründet nachzuweiſen ſucht. Wir faſſen hier die Form des Beweiſes im weiteſten Umfange, als Dialektik des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins überhaupt, welches wegen ſeiner eigenen Allgemeinheit ſich mit dem einzelnen Gedanken oder der einzelnen Vorſtellung vermitteln muß, um ſie in ihrer Allgemeinheit, ihrem Zuſammenhange zu wiſſen und ſo ſich wahrhaft anzueignen; theils, um ſelbſt eine Ueberzeugung davon zu gewinnen, theils, um dieſe Anderen mitzutheilen. Das Einzelne iſt begründet durch ein Anderes, dieſes wiederum durch ein Anderes, und ſo fort, bis man zu einer Vorausſetzung gelangt, die ſich ſelbſt begründet und auf nichts Anderes zurückweiſt; in der That giebt es aber nichts Feſtes und Starres im Bewußtſein, auch dieſe letzte Vorausſetzung muß durch Anderes vermittelt ſein, und die Bewegung des Vermittelns geht ſo lange fort, bis ſie zu dem erſten Object zurückkehrt, alſo einen Kreislauf beſchrieben hat. Die eigentliche Reflexion läßt daher keine unbewieſene Vorausſetzung gelten; das religiöſe Bewußtſein würde aber über ſeinen eigenen Standpunkt hinausgehen, wenn es gänzlich in die unruhige Bewegung der Reflexion hineingezogen würde; es bleibt daher bei einer ſcheinbar-einfachen Vorausſetzung ſtehen, weiß dieſe als unmittelbar, ſo daß die Vermittelung in der That nicht fehlt, aber außerhalb des Bewußtſeins, oder in ſeinen Hintergrund, die unbewußte Tiefe ſeiner eigenen Entwickelung fällt. So ſetzen z. B. alle Religionsſtufen das Daſein Gottes voraus, als etwas Einfaches, durch kein

Denken Vermitteltes, weil die Erhebung zur Idee Gottes unwillkürlich geschieht und die Momente der Dialektik zunächst nicht in das Bewußtsein treten; erst wenn Beweise für das Dasein Gottes versucht werden, was wieder mit sehr verschiedenem Grade des Unwillkürlichen und Willkürlichen geschehen kann, erscheint das Dasein Gottes selbst als bloße Voraussetzung, während es früher einfache Gewißheit war. Die Erhebung des orientalischen Bewußtseins zu Gott entspricht im Allgemeinen der Form des kosmologischen Beweises, bei den Hebräern zugleich der Form des teleologischen; die eigentliche Beweisform ist aber nicht ausgebildet. Auch die Schöpfung der Welt ist auf dem Standpunkt der biblischen Religion die einfache Voraussetzung aller Entwickelungen des natürlichen Daseins und der Geschichte, und steht daher an der Spitze der alterthümlichen Sage. Sie hat selbst nur das Dasein und den Willen, Zweck Gottes zur Voraussetzung, und erscheint im vorstellenden Bewußtsein als begrenztes, einzelnes Ereigniß in einer bestimmten Zeit. Dem reflectirenden Grübeln bleibt außer unwesentlichen Einzelheiten nur noch die Frage nach der Zeitbestimmung jenes Ereignisses, welche ebenfalls auf einfache Weise erledigt ist durch den Gedanken der Schöpfung im Anfange der Dinge, wogegen es wenig bedeutet, daß die hebräische Chronologie sich an jenen Anfang knüpft und ihn dadurch zu einem bestimmten Moment fixirt. Der Gedanke der Schöpfung, abgesehen von der Einkleidungsform, war aber ebenfalls im hebräischen Bewußtsein vermittelt durch den Gegensatz des reinen Gedankens und der Erscheinung, wonach die Schöpfung nur als absolut-objectivirender Akt, nicht als Kosmogonie, Emanation und dergl. gefaßt werden konnte.

Wird dann die Dialektik des Bewußtseins über irgend einen Inhalt auch in dialektischer Weise ausgesprochen, und bildet sie damit solche Gedanken- und Satz-Verbindungen, welche man gewöhnlich unter dem Namen von Argumentationen und Beweisen versteht, so können sich im Einzelnen wohl unrichtige Mittelglieder einmischen, ja die ganze Beweisform kann unge-

nügend erſcheinen, obgleich der zu Grunde liegende Gedanke ſeinem weſentlichen Gehalte nach wahr iſt. In ſolchen Fällen ſtehen entweder die ſich vermittelnden Glieder nicht in dem Verhältniß von Begründendem und Begründetem, ſo daß die einzelnen Gedanken und Vorſtellungen zwar richtig ſein können, aber ihr organiſcher Zuſammenhang aufgehoben iſt: in dieſem Falle enthält das Bewußtſein eine reichere und vollſtändigere Vermittelung in ſich, da ſich der ungenügende Verſuch des Beweiſes nur erklären läßt aus der in der Tiefe des Bewußtſeins liegenden Gewißheit, daß eine wahre Vermittelung in der That da ſei, und aus dem Beſtreben, das an ſich Gewiſſe auch in die Form des Selbſtbewußtſeins herauszuſetzen. Oder die Glieder, welche den Beweis bilden ſollen, haben ſchon von vorn herein eine Form, welche dem zu Grunde liegenden Gedanken unangemeſſen iſt, ſei es, daß ſymboliſche Vorſtellungen ſich einmiſchen, oder daß das Gewand des Gedankens überhaupt ſich an eine mangelhafte Natur- und Geſchichtskenntniß knüpfe. Hierher gehören die Beweiſe, welche allegoriſche und überhaupt unhiſtoriſche Schrifterklärung oder andere herrſchende Meinungen eines Zeitalters vorausſetzen, welche die Kritik des Gedankens nicht aushalten. Beide Formen des ungenügenden Beweiſes greifen öfter in einander über, und laſſen ſich dann leicht als unhaltbar nachweiſen. Man hat in neueren Zeiten dergleichen Elemente auch im Neuen Teſtament gefunden, und ſich dadurch genöthigt geſehen, die Sache ſelbſt, den weſentlichen Gedankengehalt, genauer von den Beweisführungen zu unterſcheiden, und die letzteren von dem eigentlichen Glaubensinhalt der Schrift auszuſchließen. Stellt man dieſen Scheidungsproceß als allgemeingiltigen Grundſatz auf, ſo verfährt man offenbar willkürlich und einſeitig, indem man die Form der Dialektik, welche man unter den Beweiſen im engeren Sinne des Wortes verſteht, abſtract für ſich beſtehend, ſelbſtſtändig, und zu der religiöſen Anſchauung ſelbſt in einem äußerlichen Verhältniß betrachtet. Der Beweis überhaupt iſt aber die Bewegung des

Glaubensinhalts selbst, und die mangelhafte Beweisführung setzt voraus, daß die allgemeine Form, welche der Glaube im Bewußtsein hat, ebenfalls dem Begriffe nicht ganz angemessen sei. Das Beweisen besteht zwar vorzugsweise in der reflectirenden Bewegung des Bewußtseins, aber im empirischen Bewußtsein ist dieselbe mit den übrigen subjectiven Erscheinungsformen der Religion genau verwachsen, und wenn man die beweisende Dialektik im weiteren Sinne faßt, so läßt sich keine bestimmte Grenze ziehen zwischen dem eigentlichen Beweise und zwischen der sich vermittelnden Anschauung überhaupt. Will man daher die Beweise für den Glauben von dem letzteren scheiden und ihnen eine geringere Autorität beilegen, so muß man noch einen Schritt weiter gehen, und die Vorstellungen, worauf sich die Beweise gründen, ebenfalls beseitigen, was dann einen Regreß von einer Vorstellung zur andern hervorruft, der nur dann zur wahren Ruhe gelangt, wenn man die Totalität der Vorstellungen von den reinen Gedanken, welche ihre Seele ausmachen, unterscheidet, und damit den wesentlichen Glaubensinhalt der Schrift von der Form des vorstellenden Bewußtseins überhaupt unabhängig macht. Man giebt es zu, daß eine höhere Form der religiösen Bildung neben mangelhaften und unrichtigen Natur- und Geschichtskenntnissen bestehen könne, wie dieß besonders im Alten Testament der Fall ist; man muß aber eben so sehr einräumen, daß die Darstellungsform der religiösen Idee von den anderweiten Vorstellungen eines Zeitalters nicht unabhängig ist, und selbst diejenigen, welche die Grundlehren des Christenthums von der Erlösung, dem Gottmenschen, der Dreieinigkeit und andere schon in den Weissagungen des Alten Testaments ausgesprochen finden, geben zu, daß die äußere Form derselben größtentheils noch die Schranke der Alttestamentlichen Vorstellungsweise an sich habe. Der Gedanke des Himmels z. B., im geistigen Sinne, ist, für sich betrachtet, unabhängig von der Anschauung des äußeren Universums, nahm aber, empirisch angesehen, davon seinen Ausgangspunkt. Wenn nun die Hebräer ihre Kenntnisse

des Universums fast bloß von der sinnlichen Anschauung entlehnten, und den Himmel als ein festes Gewölbe vorstellten, hinter dem noch manches Geheimniß verborgen sein konnte, wenn auch im Neuen Testament noch mehrere Himmel unterschieden werden, die über einander liegen, und dadurch sinnlich gegen einander begrenzt sind, der Wolken-, der Sternen- und der höchste Himmel, die Region Gottes und der verklärten Geister, wenn dem biblischen Zeitalter überhaupt der Gedanke des Universums im neuern Sinne unbekannt war, so mußten sich natürlich in den Kreis der religiösen Vorstellungen solche Elemente einmischen, welche selbst unrichtig sind, und daher auch die Idee nur in getrübter Weise darstellen können. Wenn man die Erde als Mittelpunkt und einzigen Zweck des Weltalls annimmt, so kann sich hieraus wohl die Vorstellung erzeugen, daß mit der Vollendung der Menschheit zu göttlichem Leben in der Ewigkeit, welche letztere als Grenze der Zeit angeschaut wird, die Zerstörung des ganzen sinnlichen Weltalls, der Erde und der Himmelskörper zugleich, verbunden sein werde. Offenbar liegt dieser Totalanschauung eine höchst mangelhafte Kenntniß der Natur zu Grunde, und wer sie noch jetzt als wahr festhält, muß gegen seine bessere Ueberzeugung handeln, oder einen unauflösbaren Widerspruch der vernünftigen Erkenntniß und der Offenbarung behaupten. Die Sache stellt sich aber ganz anders, wenn man die Vorstellungsform von dem Gedanken unterscheidet, denn was man bei solchen Elementen mangelhafter Naturkenntniß zugiebt, welche nicht unmittelbar mit der religiösen Anschauung zusammengeschmolzen sind, muß man auch bei den letzteren zugeben, da beide sich gegenseitig bedingen. Bei manchen Vorstellungen hat die Allgemeinheit des Gedankens selbst schon die Schranke der Vorstellungsform durchbrochen, und die Trübung derselben durch den engen Gesichtskreis eines Zeitalters erscheint als unbedeutend und gleichgültig. Das biblische Zeitalter hatte z. B. von der Größe der Erde, der Menge ihrer Bewohner, der Verschiedenheit derselben in Ansehung der Bildungs-

ſtufen, der Entfernung der Wohnſitze und ähnlichen Gegenſtänden höchſt beſchränkte Kenntniſſe. Wenn daher im Alten Teſtament die Gewißheit ausgeſprochen wird, daß ſich alle Völker der Erde zu Jehova bekehren, oder im Neuen Teſtament, daß ſie alle der Kirche einverleibt werden ſollen, ſo hat ein ſolcher Ausſpruch für das vorſtellende Bewußtſein eine ganz andere Bedeutung, wenn man damit richtige geographiſch-ethnographiſche Kenntniſſe verbindet, oder nicht. Der Vorſtellung ſchwebt in beiden Fällen eine verſchiedene numeriſche Vielheit vor, und man kann wohl annehmen, daß bei richtiger Sachkenntniß im Alten Teſtament die Bekehrung aller Völker nicht als ein Wallen nach Jeruſalem, als dem Mittelpunkte des Gottesſtaates, angeſchaut wäre; dem weſentlichen Gedanken nach iſt jedoch die numeriſche Differenz gleichgiltig, und es handelt ſich nur um die Allheit, Totalität der Völker, welche in nothwendigem Zuſammenhange gedacht iſt mit der Einen, wahren Religion, und mit der Einheit des göttlichen Zweckes. Der religiöſe Standpunkt war in der That über die Schranken der empiriſchen Kenntniſſe hinaus, aber nicht in der Weiſe der Vorſtellung, ſondern des reinen Gedankens, welcher die in der Tiefe des Bewußtſeins ſchaffende und vermittelnde Macht war. Daſſelbe gilt dann von allen Vorſtellungen im Verhältniß zu der inneren Dialektik des Bewußtſeins, da die Differenz des Widerſpruches beider nur graduell ſein kann, und der zu Grunde liegende Gedanke vermöge ſeiner Allgemeinheit immer die endliche Form der äußeren Anſchauung mildert und an ſich aufhebt.

Verfolgen wir im Beſonderen die Vermittelung des Bewußtſeins in ſeinem Gegenſtande, welche wir mit dem allgemeinen Namen der Ueberzeugung oder Selbſtverſtändigung bezeichnen können, ſo wird der zuerſt inſtinktmäßig ſchaffende und in den beſonderen Vorſtellungen gleichſam ſchlummernde Gedanke hauptſächlich durch Gegenſätze zu einer mehr beſtimmten und klaren Geſtaltung hervorgerufen.

Gegensätze und Widersprüche gehören überhaupt zur geistigen Lebendigkeit, und jedes höhere Ganze im Bewußtsein ist eine Totalität solcher Elemente, die in ihrer Vereinzelung sich widersprechen würden; innerhalb eines umfassenden Ganzen kann aber wiederum ein besonderer Kreis von Momenten gebildet, als das Besondere im Gegensatz zum Allgemeinen fixirt und als selbstständig gesetzt werden, woraus die historisch entwickelten Gegensätze eines allgemeinen Standpunktes hervorgehen. Das Allgemeine kann in diesem Falle nicht die angemessene Form haben, sondern ist einseitig bestimmt im Vergleich zu den Gegensätzen, diese letzteren müssen aber selbst einseitig erscheinen, da sie dem Allgemeinen oder sich unter einander selbst gegenüber treten; nur die Verknüpfung der verschiedenen Seiten zu versöhnter Einheit würde die Wahrheit des ganzen Standpunktes enthalten, weil dabei eben sowohl die relative Wahrheit als Mangelhaftigkeit der Extreme erkannt wäre. Die verschiedenen Seiten erhalten, historisch betrachtet, nicht immer ihre Repräsentanten zugleich; das Allgemeine ist gewöhnlich bloße Voraussetzung, Gesammtbewußtsein, welches selbst unbestimmt ist, allen Gegensätzen zu Grunde liegt, aber in keinem als Besonderes erscheint; die Gegensätze auf der anderen Seite haben nicht immer ihre gleichzeitigen Repräsentanten, eine Zeitlang herrscht das Eine Extrem und wechselt dann wieder mit dem andern, auch kann einem Standpunkte ein solcher Repräsentant fehlen, welcher die verschiedenen Seiten wieder zur Totalität verknüpft, so daß die Versöhnung derselben gar nicht zum Selbstbewußtsein heraustritt, sondern nur an sich, d. h. in der Bewegung des Gesammtbewußtseins stattfindet, welche unwillkürlich die Widersprüche ausgleicht. Betrachten wir den Standpunkt des Neuen Testamentes, so war die Lehre und das Werk Christi die allgemeine unbestimmte Voraussetzung, die jüdisch-christliche und die hellenistisch-alexandrinische Richtung waren die Extreme und die Lehre des Apostels Paulus die einigende Mitte. In der Geschichte der Alttestamentlichen Religion lassen sich die verschiedenen Richtungen und deren Re-

präsentanten nicht so einfach angeben, weil das Verhältniß der einzelnen Momente zu einander ganz verschieden war, und der Begriff die Religion sich nicht sowohl in seine constituirenden Momente auseinander legen konnte, als dieselben erst erringen mußte. Daher treten hier die Gegensätze des reinen Gedankens und des sinnlichen Bewußtseins, des Innern und Aeußern, der allgemeinen Anschauung und des empirisch-einzelnen Bewußtseins sich einander gegenüber; zu wahrer Harmonie der Gegensätze kam es nicht, da noch zwei der jüngsten Bücher des Alttestamentlichen Kanon, Daniel und Koheleth, die beiden extremen Seiten repräsentiren, die schon früher, wenn gleich mangelhaft, vereinigt waren, besonders im zweiten Theile des Jesaia und im Hiob. Die Mannigfaltigkeit eigenthümlicher Entwickelungsformen konnte auf Alttestamentlichem Standpunkte nicht so groß sein, wie in der christlichen Kirche, weil der erstere viel abstracter war, wenigere Begriffsmomente enthielt und deshalb auch, so lange sich die Individuen wirklich innerhalb desselben bewegten, eine größere Gleichförmigkeit der Auffassung erzeugen mußte. Die polemische Dialektik des Alten Testaments ist daher gewöhnlich nicht gegen innere Differenzen gerichtet, sondern gegen den äußeren Gegensatz, Götzendienst, Aberglauben, Unglauben, Sittenverderben, Formen, die sich zwar in das hebräische Leben eindrängten, aber dem hebräischen Principe fremd waren. Dieß führt uns auf die zweite Seite des Gegensatzes, den äußeren, welcher von einem andern Standpunkte des Gesammtbewußtseins ausgeht, aber durch seine Widersprüche die eigenen Gedankenbestimmungen des ersteren Standpunktes vielfach hervorlockt.

Der äußere Gegensatz war für die Religion des Alten Testamentes das Heidenthum und der Götzendienst mit seinen verschiedenen Erzeugnissen; für die Religion des Neuen Testaments das Judenthum und das Heidenthum; die Polemik dagegen hat die Gedankenbestimmungen, welche im Geiste des Alten und Neuen Testamentes an sich lagen, am klarsten und schärfsten entwickelt, und ist daher der bedeutendste Weg zur Selbstverstän-

digung gewesen. Empirisch betrachtet kommt der äußere Gegensatz gegen eine bestimmte Religion wirklich bloß von außen, entweder direct durch Angriffe des Gedankens, der Vorstellung, oder indirect durch Berührung und Trübung des ganzen Lebens, der Gesinnung, Sitte; es scheint deshalb, als wenn derselbe nur durch Hervorhebung des eigenen Princips und Widerlegung des entgegenstehenden zurückgewiesen zu werden brauchte. Allein schon der Umstand, daß Individuen einer höheren Stufe des religiösen Lebens verführt und zu einer niederen herabgezogen werden können, zeigt, daß beide sich nicht bloß äußerlich zu einander verhalten: Israel versank vielfach in Götzendienst, und manche Gemeinden des Urchristenthums kehrten zur Knechtschaft des Judenthums zurück, von der sie schon befreit waren. Fassen wir nun alle bestimmten Religionen als Erscheinungen der Einen Religion, des Begriffes der Religion, welcher in der Totalität seiner Momente erst im Christenthum realisirt wurde, so können sich die bestimmten Religionen nicht bloß äußerlich zu einander verhalten, die höhere Stufe hat vielmehr die niedere nicht bloß hinter sich, sondern auch in sich, aber als unselbstständiges Moment, so daß die eigene Lebensentwickelung der höheren Form eine beständige Ueberwindung, Idealisirung, Verklärung der niederen ist. Bei der christlichen Religion ist dieß im Verhältniß zum Judenthum ganz klar, da das Gesetz immer noch der Erzieher zu Christo hin bleibt. Die Religion des Alten Testaments verhält sich zum vorderasiatischen Heidenthum in formeller Hinsicht zwar anders, indem in der Religion des Gedankens die natürlichen Elemente keine bleibende Stelle behaupten können, sondern zum Unwesentlichen, zum Irrthum, zur Gottlosigkeit herabsinken; der Gegensatz besteht daher in der Erhebung vom Natürlichen zum Ideellen, während das Christenthum sich zum jüdischen Standpunkt als Entwickelung des abstracten Gedankens zu concreter Geistigkeit verhält. Dessenungeachtet konnte eine innere Berührung der Alttestamentlichen Religion und des Heidenthums stattfinden, welche sich als Ueber-

gehen, Umſchlagen der Extreme zeigte, und um ſo leichter vorkommen mußte, je abſtracter, inhaltleerer die Seite des Idealen zum Bewußtſein gekommen war. Den näheren Verlauf dieſer Dialektik werden wir bei der Geſchichte der Altteſtamentlichen Religion ſelbſt betrachten, und heben deshalb hier nur das Moment hervor, welches für die Polemik des Alten Teſtaments daraus folgt. Dieſe war nämlich, indem ſie die bloß natürlichen, unheiligen Elemente von dem Begriffe der Religion ausſchloß, eben ſo ſehr die Ausbildung und Befeſtigung des idealen Standpunktes, indem die negative Dialektik, wodurch das Natürliche in ſeiner Endlichkeit und Nichtigkeit aufgezeigt wird, die poſitive Seite in ſich ſchließt und zu klarem Bewußtſein heraustreibt, daß der Gedanke, Begriff, in ſeiner Idealität und Einheit das allein Wahrhafte, Reale, Unvergängliche iſt. Für die Entwickelung des Altteſtamentlichen Princips war die Vorausſetzung des Götzendienſtes eben ſo nothwendig, als für die Entwickelung der chriſtlichen Freiheit der geſetzliche Standpunkt des Judenthums. Es verſteht ſich nach dem Bisherigen von ſelbſt, daß die am meiſten geiſtige Stufe der Religion auch die meiſten und ſchroffſten Gegenſätze in ſich überwindet und eben dadurch die reichſten und concreteſten Gedankenbeſtimmungen erzeugt.

Wenn nun in allen ſubjectiven Erſcheinungsformen der Religion der reine Gedanke zu Grunde liegt, und dieſelben verſchiedenartig mit einander vermittelt und zur Totalität vollendet, ſo muß jeder Standpunkt einer beſtimmten, hiſtoriſch-ausgebildeten Religion ein Syſtem ſein, deſſen Glieder ſich gegenſeitig bedingen und tragen, und worin die Individuen ihre Selbſtgewißheit und Befriedigung hatten. Da das religiöſe Bewußtſein ſich in verſchiedenen Erſcheinungsformen bewegt, ſo kann die Form des Syſtematiſchen nicht conſequent hervortreten, ja ſie ſcheint durch den Widerſpruch der Vorſtellungen aufgehoben und in der Weiſe des populären Bewußtſeins überhaupt unmöglich zu ſein; der Charakter des Widerſprechenden, Zufälligen und Willkürlichen fällt aber *für uns* bloß in die Erſcheinungsform, welche die

Widersprüche nie völlig überwindet, und das religiöse Bewußtsein selbst hat an sich dieselbe Gewißheit, welche durch die innerlich wirkende Idee gesetzt ist.

So lange eine Religionsstufe ihren eigenthümlichen Standpunkt noch nicht vollendet hat, kann freilich der ganze Umfang und Zusammenhang ihrer Momente nicht herausgetreten sein, weder in Ansehung der theoretischen, noch der praktischen Seite; das Princip jener Religion enthält dann die einzelnen Momente noch im Keime in sich, oder ist in der allmäligen Entwickelung begriffen, die Totalität derselben ergiebt sich aber erst, wenn man die verschiedenen Zeitalter und Repräsentanten einzelner Richtungen zusammenfaßt. Der Begriff der Alttestamentlichen Religion war in seiner abstracten Weise, als Princip, längst vor dem babylonischen Exile vorhanden, seine vollendete Entwickelung fällt aber erst in dieses spätere Zeitalter. Die Religion des Neuen Testaments bietet auch in dieser Hinsicht ein anderes Verhältniß dar, weil ihr Begriff in viel kürzerer Zeit entfaltet wurde; indeß kann man auch die Form des Urchristenthums in organischen Zusammenhang setzen mit der Totalentwickelung der christlichen Lehre, und muß dann behaupten, daß die letztere erst die Tiefe und den unendlichen Reichthum der ersteren offenbaret hat, und daß darum das Neue Testament nur mangelhaft verstanden würde, wenn man von der späteren Wirksamkeit des göttlichen Geistes abstrahirte. Jedenfalls hat aber ein eigenthümlich ausgebildeter Standpunkt der Religion seinen eigenen inneren Zusammenhang (was man auch den Geist desselben nennt), und die wissenschaftliche Betrachtung trägt deshalb keine fremdartige Elemente hinein, wenn sie aus den verschiedenen Formen des populären Bewußtseins die wesentlichen Gedankenbestimmungen herauszieht.

Wir haben bisher das Denken als Moment innerhalb des religiösen Bewußtseins betrachtet, nicht als selbstständige Stufe; wird es zur letzteren erhoben, so geht es über die eigentlich-religiöse Sphäre hinaus und bildet den Standpunkt der Philosophie.

Diesen haben wir hier nur so weit zu berücksichtigen, als es zur richtigen Würdigung des Verhältnisses der Religion zur Philosophie und der wissenschaftlichen Betrachtung der Religion nothwendig ist.

Wird das Denken im Unterschiede von Gefühl und Vorstellung selbstständig entwickelt, so tritt es zunächst als Reflexion, abstractes Denken, Verstandes-Philosophie, auf. Denn als reines Denken hält es nur die allgemeinen Gedankenbestimmungen fest, löst die concrete Vorstellung auf, verhält sich negativ gegen dieselbe, ohne in ihr seine eigene Erscheinung zu erkennen, und verflüchtigt so in der Religion die reiche Lebensfülle des Bewußtseins zu abstracten Bestimmungen, welche selbst ohne innere Vermittelung neben einander stehen, weil sie das Denken auf diesem Standpunkte in ihrer Starrheit festzuhalten sucht, damit sie nicht in einander übergehen und sich dadurch als unselbstständig erweisen. Wesen und Erscheinung, Substanz und Accidenz, Subject und Object u. s. w. werden darin auseinander gehalten, zu einem lebendigen Proceß der Kategorieen kommt es nicht. Da die Religion das abstracte Denken nur als Moment enthält, und andere Momente dasselbe wieder aufheben, so muß natürlich das erstere, sobald es als selbstständig auftritt, die letzteren als unwahr ausscheiden; man findet daher in der Schrift verschiedene Lehrtypen, hält nur den Einen, abstracten, fest, und sucht damit die anderen zu widerlegen, oder geht von abstracten Verstandes-Kategorieen überhaupt aus, und gebraucht sie als Maaßstab der Wahrheit, weil diese sich nicht selbst widersprechen könne. Die Widerlegung dieses Standpunkts ist Sache der speculativen Logik, welche zeigt, daß die scheinbar festen Verstandes-Kategorieen durch ihre eigene Natur flüssig werden, in einander übergehen und so einen lebendigen Gedankenproceß bilden, in den auch die Seite hineingezogen wird, welche dem reinen Denken gegenüber steht, die Erscheinung, das Object, die Vorstellung, so daß durch diese Dialektik der ganze Standpunkt des abstracten Denkens, welcher selbst einen Gegensatz

bildet, überwunden wird. Das fromme Bewußtſein ſucht in ſeiner Weiſe ebenfalls die Stufe des abſtracten Denkens zu überſteigen oder vielmehr von ſich abzuhalten, weil dadurch das Eigenthümliche und Befriedigende der Religion beeinträchtigt wird: das Denken ſucht die Religion ſcheinbar zu entmenſchlichen, macht aus dem lebendigen, perſönlichen Gott ein bloßes Gedankenweſen, und verflüchtigt überhaupt die Elemente, welche gerade in ihrer Zuſammengehörigkeit, ihrer concreten Weiſe, alle Bedürfniſſe der menſchlichen Natur befriedigen. Die Frömmigkeit verzichtet deshalb lieber auf die Conſequenz des Denkens, welche ſo gefährliche Folgen hat, ſetzt der Reflexion beſtimmte Grenzen, welche durch die endliche (richtiger concrete) Natur des menſchlichen Geiſtes bedingt ſein ſollen, und läßt die Region, welche darüber hinaus liegt, unangetaſtet. Der denkenden Betrachtung gegenüber iſt freilich dieſe Bewegung des Bewußtſeins willkürlich, da die Grenze des Denkens nur von ihm ſelbſt geſetzt werden kann, und das Setzen einer Schranke vorausſetzt, daß der Geiſt, kraft ſeiner Unendlichkeit, an ſich darüber hinaus iſt; es offenbaret ſich aber darin auf unbefangene Weiſe der im religiöſen Gemüthe wirkende concrete Begriff der Religion, nur müſſen ſeine Momente durch die denkende Betrachtung ſelbſt geſetzt werden. Wie nun der Begriff der Religion die Momente der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit zu einfacher Totalität zuſammenfaßt, ſo daß dieſelben nicht mehr abgeſondert, jedes für ſich, exiſtiren, ſondern nur in und mit einander, daß der Unterſchied derſelben, die Form des Urtheils, aufgehoben wird durch den Schluß, welcher in der religiöſen Sphäre der Geiſt iſt; ſo muß auch die denkende Betrachtung dieſelben nachconſtruiren und ſich dadurch zu wahrhaft vernünftigem, geiſtigem Denken erheben. Die ſubjectiven Erſcheinungsformen der Religion entſprechen den Begriffsmomenten, nur in umgekehrter Folge, da ſich das empiriſche Bewußtſein zum reinen Denken zuletzt erhebt: das reine Denken entſpricht dem Moment der Allgemeinheit, die Vorſtellung dem Moment der Beſonderheit,

das Gefühl dem Moment der Einzelnheit; alle drei Erscheinungsformen sind aber nicht außer einander, sondern im Geiste zu einfacher Totalität zusammengeschlossen. Wie daher im Begriffe der Religion Gott, Erscheinungswelt und menschliches Bewußtsein nicht mehr auseinander fallen, so auch in der concreten Geistigkeit nicht mehr das reine Denken, die Vorstellung und das Gefühl. Indem die speculative Betrachtung die Erscheinungsformen der Religion im Begriffe zusammenfaßt, und dieselben identisch setzt mit den Momenten des Begriffes der Religion selbst, so daß beide Seiten sich nicht bloß entsprechen, sondern in denselben Proceß aufgehen, so stellt sie die Religion als Idee oder Geist dar, denn die objective und subjective Seite des Begriffes ist darin identisch gesetzt. Jeder andere Standpunkt der Betrachtung, welcher nur ein einzelnes Moment der subjectiven Religion hervorhebt, das Gefühl, oder die Vorstellung, oder das reine Denken, erweist sich deshalb schon in seinem Principe als einseitig, und kann von der Speculation nur als Durchgangspunkt angesehen werden.

§. 12. Im menschlichen Selbstbewußtsein treten die Momente, welche den Begriff der Religion ausmachen, zu selbstständigen Sphären auseinander, die aber wiederum auf einander bezogen und identisch gesetzt werden: das Moment der Allgemeinheit erscheint als die Sphäre des Ewigen, Unveränderlichen, zu welcher sich der menschliche Geist, in der Form des Bewußtseins, nur theoretisch verhält; das Moment der Besonderheit bildet die Sphäre der Erscheinungswelt und des endlichen Geistes, und zugleich den Standpunkt des betrachtenden Subjectes, so lange es die Form des Bewußtseins festhält; das Moment der Einzelnheit hebt die Schranke der beiden ersteren

auf, ſetzt die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in der Andacht, dem Glauben, dem Cultus und dem ſittlichen Leben, der Menſch verhält ſich darin nicht bloß theoretiſch, ſondern auch praktiſch, und die Form des Bewußtſeins wird hier zum Selbſtbewußtſein, welches ſich in der geiſtigen Freiheit vollendet.

Indem wir hier den Begriff der Religion in der Form des menſchlichen Selbſtbewußtſeins entwickeln, erhalten wir dieſelbe Bewegung der Momente, welche wir oben §. 7. hatten, wo der Begriff der Religion als Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes betrachtet wurde, nur in anderer Folge. Da das Selbſtbewußtſein der Proceß iſt, worin Subject und Object eben ſowohl unterſchieden werden, wobei das betrachtende Subject nur Bewußtſein iſt, als auch wiederum auf einander bezogen und identiſch geſetzt werden, alſo einen lebendigen Kreislauf bilden, welcher die eigentliche Form des Selbſtbewußtſeins ausmacht, ſo hatte oben das Allgemeine, oder Gott, die Stelle des Subjectes, die Welt und der endliche Geiſt die Stelle des Objectes, und der göttliche Geiſt im Menſchen ſchloß beide zuſammen; hier fällt die Seite des Subjectiven in das Moment der Beſonderheit, die Seite des Objectiven in das Moment der Allgemeinheit, das Moment der Einzelnheit behält dagegen ſeine Bedeutung. Dieſe Entwickelung hat auf den erſten Blick den Schein eines leeren Formalismus, ja eines Widerſpruchs, iſt aber gegründet in der logiſchen Bewegung des Begriffes, welcher die allgemeine Form alles Vernünftigen und Geiſtigen bildet, und ſich in den Schlußformen vollendet, worin jedes einzelne Begriffsmoment den erſten, zweiten und dritten Terminus bilden muß, um den Begriff wahrhaft und vollſtändig in ſich zu vermitteln. Die erſte Schlußform, worin die Religion als Selbſtoffenbarung Gottes geſetzt iſt, haben wir §. 7. kennen gelernt, ſie wird hier

vorausgesetzt, so daß die Sphäre des Göttlichen jetzt als Produkt des menschlichen Bewußtseins erscheint; jene Voraussetzung ist aber nicht zu übersehen. Eben so sind auch die subjectiven Erscheinungsweisen der Religion hier vorausgesetzt, indem sie jetzt nur noch als verschwindende Momente in der Bewegung des Selbstbewußtseins gelten und ihren starren Gegensatz aufgehoben haben. Die gegenwärtige Entwickelung hat es mit dem Gegensatze des Bewußtseins und Selbstbewußtseins zu thun, und sucht diesen zu vermitteln; die Form des Bewußtseins entspricht der Weise des Denkens und der Vorstellung, das Selbstbewußtsein schließt auch das Gefühl in sich, wie sich aber von selbst ergiebt, ist auch hier in dem empirisch-religiösen Leben die eine Seite nie ohne die andere, nur kann die eine oder andere mehr hervortreten, oder ein bestimmter Inhalt kann einseitig in die eine der beiden Formen aufgenommen sein. — Die drei angegebenen Sphären treten übrigens in allen Religionen auseinander, selbst auf den Stufen, welche das Ewige von dem Sinnlichen noch nicht scheiden; denn auch die unvollkommenste Gestalt der Natur-Religion, der Fetischismus, faßt das einzelne sinnliche Object, den Stein oder Baum, als Repräsentanten der Allgemeinheit auf, mithin im Unterschiede von den empirischen sinnlichen Gegenständen. Das bestimmtere Verhältniß der drei Sphären zu einander ist freilich nach den verschiedenen Stufen der Religion ungleich, und auch die biblische Religion des Alten und Neuen Testaments weicht darin im Einzelnen von einander ab; was auf einer niederen Stufe als wirkliche Vermittelung des Menschen mit Gott gilt, sinkt auf der höheren zu bloßem Schein herab, und fällt deshalb in die zweite Sphäre der Endlichkeit. Diese genaueren Bestimmungen lassen wir hier noch auf der Seite liegen, und betrachten nur die allgemeine Dialektik der beiden Seiten des Selbstbewußtseins.

In der ersten Sphäre ist das Allgemeine, Ewige gedacht in reiner Beziehung auf sich selbst, und das Selbstbewußtsein, welches jenen Unterschied des Objectiven in seiner eige-

nen Bewegung ſetzt, verhält ſich dazu theoretiſch, verändert das Object nicht, ſondern ſchaut es an, ſucht es zu erkennen, in ſeiner Allgemeinheit zu umfaſſen, und iſt damit Bewußtſein, welches immer den noch unvermittelten Gegenſatz von Subject und Object vorausſetzt. Alle Bewegung und Veränderung fällt nur in das betrachtende Subject und in die Sphäre der Endlichkeit, in welcher es ſelbſt ſeinen Standpunkt genommen hat; denn, wenngleich auch das Göttliche als lebendig und wirkſam und deshalb in die Erſcheinungswelt und das Menſchenleben übergreifend vorgeſtellt wird, ſo iſt dennoch auf dieſem Standpunkte der Betrachtung alle Bewegung in die einfache Einheit des Göttlichen zurückgenommen, ſo daß ſich das anſchauende Subject nicht in den lebendigen Proceß hineingezogen weiß, ſondern ihn nur als Object vorſtellt. — Wir haben nun auf beide Seiten des Gegenſatzes zu reflectiren und zu ſehen, welche Bedeutung ſie für uns haben. Beide bilden den Gegenſatz innerhalb des Selbſtbewußtſeins, ſind alſo in der That nicht äußerlich getrennt, ſondern nur durch die eigene innere Dialektik des menſchlichen Selbſtbewußtſeins, das Object iſt erſt von dem Subjecte geſetzt, und da es die Beſtimmung des allgemeinen, bleibenden Weſens hat, ſo iſt darin das Allgemeine des Subjectes ſelbſt objectivirt, und das Subject bezieht ſich darauf als auf ſein allgemeines Weſen. Da in der Form des Bewußtſeins der Unterſchied des Subjectiven und Objectiven bleibt, ſo kann es nicht die endliche Seite des Geiſtes ſein, welche als das Allgemeine angeſchaut wird, denn dieſe Seite fällt in das betrachtende Subject, vielmehr iſt es ſeine höhere, allgemeine Natur, welche als das Unendliche angeſchaut wird, hier freilich noch abſtract, da die wahre Unendlichkeit den Gegenſatz des Subjectiven und Objectiven zu wirklicher Identität zuſammenfaßt. Es ſcheint hiernach, als ob der Menſch ſein eigenes Weſen vergöttere, als ob die Völker nur ihre Volksgeiſter objectivirt und ſich ſelbſt in ihnen angeſchaut hätten. Die gewöhnliche Meinung, daß der Menſch das Göttliche nicht wahrhaft erkennen,

sondern nur nach Analogie seines eigenen Wesens anschauen könne, sagt dasselbe, wenngleich man damit hauptsächlich auf die Form der Anschauung zielt, welche jedoch vom Inhalte nicht getrennt werden kann und auf dem gegenwärtigen Standpunkte überhaupt unwesentlich ist. — Wir müssen uns aber hier erinnern, daß der Begriff der Religion in der Form des menschlichen Selbstbewußtseins eine Schlußform ist, welche die oben bemerkte andere Schlußform voraussetzt; dadurch wird die Bedeutung der Glieder verändert. Das Allgemeine ist zwar gesetzt durch das betrachtende Subject, ist aber nicht bloß durch dasselbe vermittelt, sondern zugleich, vermöge seiner Selbstoffenbarung, in dem Subjecte vorausgesetzt, wobei das Subject vielmehr als vermittelt erscheint. Das Göttliche ist daher nicht allein Produkt des menschlichen Bewußtseins, sondern wird nur insofern von demselben objectivirt, als es sich selbst dem Menschen offenbaret hat, und damit ein Moment in der Bewegung des Selbstbewußtseins geworden ist. Die Sphäre des Allgemeinen ist nach dieser doppelten Dialektik nichts Einfaches, unmittelbar Gegebenes, Starres, Rein-Objectives, welches vom betrachtenden Subjecte gar nicht verändert würde, eben so wenig aber etwas bloß Subjectives, dem Kreise des Veränderlichen Angehöriges, sondern zugleich Produkt seiner selbst und des menschlichen Bewußtseins, und wegen der Form des letzteren als Object gesetzt. Indem sich nun das Bewußtsein theoretisch zu demselben verhält, so ist darin schon die Einheit beider gesetzt, denn der Inhalt des Allgemeinen und die Form des Bewußtseins, worin jener gedacht oder angeschaut wird, fallen ja zusammen; diese Einheit ist aber nur *für uns* oder *an sich* vorhanden, nicht für das Bewußtsein, welches unsere Reflexionen nicht anstellt, und deshalb im Gegensatze mit seinem Objecte verharrt. — Die Form des Bewußtseins zieht sich durch alle Sphären der Religion, und erhält sich auch als untergeordnetes Moment noch im Selbstbewußtsein; wie wichtig es sei, die angegebene dialektische Bewegung desselben mit wissenschaftlicher Genauigkeit zu verfolgen,

zeigt sich besonders bei der Betrachtung der concreteren Lehren, z. B. der Offenbarung, des Gesetzes, der Freiheit, wobei immer die Form des Bewußtseins von der des Selbstbewußtseins geschieden werden muß, und beide in Einheit gefaßt erst das wahre Verständniß gewähren.

Die zweite Sphäre umfaßt die Endlichkeit, deren Kreise auch das Bewußtsein angehört, so lange zwischen ihm und dem Objecte die Schranke feststeht; die beiden Seiten der Endlichkeit sind die äußere Natur und der endliche Geist nach seiner theoretischen und praktischen Seite. Die äußere Natur ist nur insofern Moment im Begriffe der Religion, als sie ins Selbstbewußtsein aufgenommen ist, und die Natürlichkeit eine Bestimmung des endlichen Geistes wird; sofern dieselbe Schöpfung und Offenbarung Gottes ist, also nach ihrer ideellen Seite, fällt ihre Betrachtung der ersten Sphäre anheim. Das Bewußtsein kann seinen endlichen Zustand entweder im Gefühl oder in der Reflexion erfassen, immer behält aber die Endlichkeit den Charakter der Subjectivität, wird nicht in dem Sinne objectiv, wie die erste Sphäre, vielmehr tritt das Bewußtsein in seiner Besonderheit, im Zusammenhange der Erscheinungswelt und des endlichen Geistes, dem Allgemeinen, Ewigen, Heiligen gegenüber, und weiß sich von demselben durch eine Schranke getrennt; das Allgemeine ist das Wahre, Heilige, Selige, das endliche Bewußtsein dagegen, für sich betrachtet, unwahr, sündhaft und unselig. Es entsteht daher das Bedürfniß, die trennende Schranke aufzuheben, das Göttliche zu erkennen, seinem Willen angemessen zu sein und dadurch die höhere Befriedigung zu erringen. In der biblischen Religion des Alten und Neuen Testaments treten diese Momente klar hervor, auf den übrigen Stufen dagegen erst im Keime und von ungeistigen Elementen durchflochten. Die bestimmte Form, wie das Bewußtsein den Gegensatz aufzuheben sucht, richtet sich nach der Stufe, den die Entwickelung des Gegensatzes selbst einnimmt. Die höchste Stufe seiner Ausbildung besteht darin, daß beide Seiten, das Subject und

Object, als Extreme einander gegenüber stehen, daß alles Wahre, Heilige, Selige auf die Seite des Objectes getreten, und dem Subject nur die leere Endlichkeit, Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit geblieben ist. Dann ist zugleich die ganze Sphäre der Endlichkeit auf die Spitze des Gegensatzes getrieben, und dieser wird in seiner Allgemeinheit und Tiefe gefaßt, als Reich dieser Welt oder als Reich des Satan, dem das Reich jener Welt und des göttlichen Lebens gegenüber steht. Die Religion des Alten Testaments zeigt uns nur die Bewegung des Gegensatzes zu diesem Extreme hin, welches selbst erst um die Zeit des Neuen Testaments vollständig ausgebildet war. — Reflectiren wir nun wieder auf beide Seiten des Bewußtseins, so müssen wir vor Allem festhalten, daß beide Momente bilden in der Bewegung des Selbstbewußtseins, daher nicht äußerlich auseinander fallen, vielmehr die Eine Seite sich nur ausbildet in Wechselwirkung mit der andern. Die Schranke der Endlichkeit, Sündenschuld, Reue fühlt das Subject nicht, weil es bloß endliches, sündhaftes Wesen ist, sondern weil es beide Seiten zugleich umfaßt, nur daß die Seite des Unendlichen, Heiligen ihm noch objectiv geblieben, nicht in den lebendigen Proceß des Selbstbewußtseins übergegangen ist. Es zeigt sich hier, wie jede Schranke im geistigen Leben nur innerhalb des Selbstbewußtseins gesetzt, und daher ihrer eigenen Natur nach ideell ist. Geht man nicht von dieser Einsicht aus bei Betrachtung des Sündenfalls, des göttlichen Ebenbildes und der damit zusammenhangenden Lehren, so muß man entweder die Sünde leugnen, oder in den Dualismus verfallen. Die Sache selbst zeigt aber, daß das Moment, welches wir Bewußtsein, Subject, nennen, keineswegs die Totalität des menschlichen Geistes bildet, sondern nur die Eine Seite der Besonderheit, daß man daher auch die Bestimmungen, welche nach der Sprache der Schrift und der populären Frömmigkeit überhaupt dem Menschen beigelegt werden, sofern derselbe einen Gegensatz gegen Gott bildet, nicht auf den menschlichen Geist schlechthin, sondern nur auf den endlichen Geist, das Eine Extrem,

übertragen darf. Der sündhafte Mensch bezeugt seine höhere göttliche Natur schon dadurch, daß er das Göttliche vorstellen und denken kann; denn dieses ist, wie wir oben sahen, die eigene Bewegung Gottes in ihm, und wo das Eine Extrem als Bewußtsein der Sündhaftigkeit und absoluten Erlösungsbedürftigkeit ausgebildet ist, da muß auch, und erst da kann auch das andere Extrem, der Gedanke der göttlichen Heiligkeit, zu völliger Klarheit und Gewißheit objectivirt sein. In der populären Weise reicht es wohl hin, die objectiv-göttliche Seite im Menschen neben der subjectiv-endlichen als Ebenbild Gottes, Keim des Göttlichen, Stimme Gottes und durch andere unbestimmte Ausdrücke zu bezeichnen, die wissenschaftliche Betrachtung muß aber immer die zusammengehörigen Momente in möglichster Bestimmtheit und Klarheit auffassen.

Die dritte Sphäre enthält die Gestalten des geistigen Lebens, worin der Gegensatz der beiden anderen Sphären vermittelt und aufgehoben ist; die Form des Bewußtseins wird hier zum Selbstbewußtsein, worin der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, welcher das Bewußtsein bildete, nicht vernichtet, sondern versöhnt, vermittelt ist; denn der nun ideell, flüssig gesetzte Gegensatz und seine Aufhebung bildet eben den lebendigen Kreislauf des Selbstbewußtseins, welches in seiner höchsten Weise Geist und Freiheit ist. Die Hauptbestimmung dieser Sphäre besteht darin, daß die Schranke des Göttlichen und Menschlichen, welche an sich schon in den beiden anderen Sphären aufgehoben war, nun auch wirklich, d. h. für den Menschen, für das Bewußtsein, aufgehoben wird, daß der Mensch Gott nicht bloß anschaut, erkennt, fürchtet, sondern mit ihm in lebendigen Zusammenhang, in Lebensgemeinschaft tritt, und zu diesem Ende seine Besonderheit, seine Begierden und nichtigen Zwecke aufgiebt und sich von dem göttlichen Willen beseelen läßt. Die bestimmtere Form dieser Versöhnung ist verschieden nach den besonderen Stufen der Religion; auch die Religion des Alten und Neuen Testaments, auf die wir uns hier beschränken, bietet

Unterſchiede dar, die folgenden Hauptmomente ſind aber gleich. Die Vermittelung betrifft beide Seiten, beide dürfen daher nicht die Starrheit behalten, welche ſie in der Form des Bewußtſeins behaupteten, ſondern müſſen ſich einander entgegen kommen. Die erſte Bewegung, wodurch die trennende Schranke zwiſchen dem Subject und Object aufgehoben wird, geht von dem Object, dem Allgemeinen, Göttlichen aus, weil dieſes ſeiner eigenen Natur nach als ſchrankenlos geſetzt iſt, und die wirkliche Aufhebung der Schranke daher ein Moment in der Bewegung des Unendlichen ausmacht. Gott offenbaret ſich daher den Menſchen, und macht durch dieſen erſten Akt der Vereinigung des Subjectiven und Objectiven alle weitere Durchdringung beider Seiten möglich. Der Inhalt der göttlichen Offenbarung bildet keinen Gegenſtand für das bloße Wiſſen, Erkennen des Menſchen, ſo daß ſich dieſer theoretiſch dazu verhielte — dieſe Seite war ſchon im Verhältniß der beiden erſten Sphären zu einander geſetzt — vielmehr betreffen die Offenbarungen beſtimmte Zwecke des ſittlichen Lebens, haben das Concret-Geiſtige zum Inhalt, und der Menſch ſoll praktiſch in dieſelben eingehen, ſoll ſein ganzes Leben davon durchdringen laſſen, um ſelbſt Moment des göttlichen Zweckes zu werden. Dieß praktiſche Verhältniß des Menſchen zu Gott ſetzt zwar auch ein Erkennen, Anſchauen, alſo die theoretiſche Seite, voraus, wie denn der Wille überhaupt das Erkennen als verſchwindendes Moment in ſich hat, und die Form des Selbſtbewußtſeins das Bewußtſein in ſich ſchließt; in dieſer dritten Sphäre tritt aber jene Vorausſetzung nicht mehr einſeitig hervor, und die bibliſchen Offenbarungen ertheilen deshalb dem Menſchen keine directen Aufſchlüſſe über das Weſen und die Eigenſchaften Gottes, ſondern über die Rathſchlüſſe Gottes in Beziehung auf die Menſchen, die Heilsanſtalten, den göttlichen Willen als Geſetz des menſchlichen Handelns, kurz über ſolche Beſtimmungen des Göttlichen, worin deſſen Beziehung zu dem Menſchenleben und deſſen relative Einheit mit demſelben enthalten iſt. Hierin liegt der Grund, warum

die biblische Vorstellung von den göttlichen Offenbarungen nicht in die erste, sondern in diese dritte Sphäre zu verlegen ist, eine Stellung, die besonders im Zusammenhange der Neutestamentlichen Religion klar ist, wo die Offenbarung in der Person Jesu Christi geschieht, welcher selbst die concrete Einheit beider Seiten, des Göttlichen und Menschlichen, darstellt. Mit dem Akt der göttlichen Offenbarung ist sogleich die Stiftung des sittlichen Lebens von Seiten Gottes verbunden, mag dieselbe nun mehr in einzelnen Geboten oder in der Gründung des sittlichen Gesammtlebens bestehen; in beiden Rücksichten wird der göttliche Wille oder Zweck realisirt durch das menschliche Organ und die Schranke zwischen dem Subjectiven und Objectiven wird aufgehoben. Indem das Göttliche auf diese Weise dem Menschen entgegen kommt, besteht seine Bewegung in einem Entfalten, Herausſetzen der Bestimmungen, welche in seinem eigenen Begriffe schon enthalten sind. Anders verhält es sich mit der zweiten subjectiven oder menschlichen Seite, welche in den beiden ersten Sphären als das Endliche abstract für sich gesetzt war. Dieses soll nämlich seine eigene natürliche Bestimmtheit abstreifen, zum Organe des Göttlichen geweihet werden, und dadurch erst seine nothwendige Ergänzung und Befriedigung erhalten. Indem es in die göttliche Offenbarung und den göttlichen Zweck des sittlichen Lebens eingeht, giebt es damit mehr oder weniger seine endlichen Bestrebungen auf, entsagt dem Sündenleben und macht sich seiner höheren Bestimmung angemessen. Die Einheit selbst, welche dadurch zwischen dem Göttlichen und Menschlichen hervorgebracht wird, ist freilich zuerst noch abstract, und besteht in bloßer Uebereinstimmung des Willens, der göttliche Zweck wird nicht sogleich vollständig im Menschen realisirt, und erst, wenn beide Seiten die nothwendige Dialektik der Momente durchlaufen haben, ist die Einheit wahrhaft concrete Geistigkeit, vollständige Aufhebung der Schranke zwischen dem Unendlichen und Endlichen; die Momente selbst bleiben aber dieselben. Der Mensch vollbringt jene Einigung auf dreifache Weise: zuerst auf

innerliche Weise in der reinen Bewegung des Selbstbewußtseins, in der Andacht, dem Glauben, der Begeisterung, Formen, die hier nicht bloß nach ihrer theoretischen Seite gefaßt werden müssen, sondern wesentlich praktisches Moment haben, den ganzen Kreislauf des Selbstbewußtseins beschreiben. Denn in der wirklichen Andacht ist die Einheit des Menschen mit Gott für den Menschen selbst gesetzt; Gott wird als nahe, als gnädig, helfend, erleuchtend, beseligend gewußt, also nicht bloß nach seiner objectiven Seite, sondern als übergreifend in das subjective Leben. Diese Einheit ist aber auf der andern Seite auch keine abstracte Identität, Unterschiedslosigkeit, kein bloßes Versinken in das Allgemeine, wie in der pantheistischen Andacht; denn das Selbstbewußtsein hat zugleich die Form des Bewußtseins als Moment in sich: das Göttliche wird allerdings zugleich auch als objectiv, vom Menschen geschieden, ihm gegenüber stehend, angeschaut, und alle wahre Frömmigkeit, alles Gebet ist nur dadurch möglich; aber diese Objectivität ist nicht starr, abstract, und die Einheit beider Seiten ist concrete Identität, worin eben sowohl der Unterschied als die Identität beider gesetzt ist. — Die zweite Weise der Einigung geschieht im Cultus im engeren Sinne des Wortes, in einer Reihe äußerlicher Handlungen, in Gebeten, Reinigungen, Opfern, welche den inneren Verlauf der Dialektik des Selbstbewußtseins darstellen, so daß nicht die äußere Handlung der Zweck ist, dieselbe auch kein streng-sittliches Moment hat, sondern nur dazu dient, dem Selbstbewußtsein, welches sich darin selbst anschaut, die objective Gewißheit seiner inneren Versöhnung zu geben. Die äußere Seite der Handlung ist nothwendig, weil das Selbstbewußtsein dadurch in Gemeinschaft mit Anderen tritt, der Gemeinde, und in der Lebensgemeinschaft mit ihr erst seinen eigenen Begriff vollständig erreicht, nämlich Einheit des Subjectiven und Objectiven oder Allgemeinen zu sein. Denn das Object ist eben sowohl das Göttliche als der allgemeine Geist der Gemeinde, da beide Seiten, wie wir bei der ersten Sphäre sahen, durch ihre eigene Dialektik als identisch gesetzt

ſind. — Die dritte Form der Einigung endlich iſt das ſittliche, praktiſch-religiöſe Leben, worin die früheren Seiten erſt zur Wirklichkeit heraustreten. Seinem Begriffe nach iſt daſſelbe ſchon durch die göttliche Offenbarung geſtiftet; hier handelt es ſich um die andere Seite, wie der einzelne Menſch und eine Vielheit von Menſchen daſſelbe realiſiren, und ſich dadurch zur Gemeinde, zum göttlichen Reiche, zur Kirche erheben. Die beiden Seiten, welche hier die dialektiſche Bewegung durchmachen, ſind der allgemeine, göttliche Wille und der beſondere, menſchliche Wille. Der Menſch muß ſeinen Willen theils innerlich, theils im wirklichen Handeln mit dem göttlichen in Uebereinſtimmung ſetzen, und entwickelt daher eine moraliſche und eine ſittliche Sphäre ſeines Lebens, die ſich zwar gegenſeitig bedingen, aber hiſtoriſch betrachtet erſt allmälig auseinander hervorgehen, ſo daß in der Regel die ſittliche früher ausgebildet wird. Das ſittliche Leben, als Totalität für ſich betrachtet, tritt dann in Beziehung auf den göttlichen Zweck, dem es dient, und welcher ebenfalls eine höhere Totalität von Beſtimmungen in ſich ſetzt; hieraus geht das Verhältniß des weltlichen Reiches zum göttlichen hervor, welches dann nach den hiſtoriſchen Entwickelungsſtufen ein verſchiedenes war.

Da in den Geſtalten dieſer dritten Sphäre die wirkliche Einheit der beiden früheren Seiten auch für das religiöſe Selbſtbewußtſein geſetzt iſt, ſo bedarf es kaum unſerer Reflexion, jene Einheit noch aufzuzeigen. Auf dem Standpunkte der wiſſenſchaftlichen Betrachtung ſind ſolche Momente, welche ſcheinbar auseinander fallen, beſtimmter als identiſch und in der Bewegung des Selbſtbewußtſeins enthalten, zu ſetzen, wie Offenbarung, Geſetz auf der einen, Eingehen in die Offenbarung, Gehorſam auf der andern Seite. Bei der Betrachtung ſolcher Lehren verfährt man öfter, als ob das Moment der Allgemeinheit wirklich außerhalb des Selbſtbewußtſeins fiele, als ob das Göttliche in ſinnlicher Aeußerlichkeit an den menſchlichen Geiſt heran käme, da doch die Objectivität nur in der Form des Be-

wußtseins liegt, und schon für das religiöse Selbstbewußtsein aufgehoben wird.

Da von dem inneren Organismus der drei Sphären die Construction unserer Wissenschaft abhängt, von den einzelnen Momenten, welche den Kreislauf des Selbstbewußtseins bilden, ihr Umfang, und von dem Verhältnisse der Momente zu einander die rechte Würdigung der einzelnen Vorstellungen und Lehren eines religiösen Standpunktes, so müssen wir diese Puncte noch genauer betrachten und uns dadurch den Weg zur richtigen Methode unserer Wissenschaft bahnen.

Der allgemeine Organismus der drei unterschiedenen und in der Einheit des Selbstbewußtseins wieder zusammengeschlossenen Sphären tritt auch für die populäre und die bloß reflectirende Betrachtung so deutlich hervor, daß sich die einzelnen Differenzen der Ansicht leicht auf die Hauptmomente zurückführen lassen; der Inhalt selbst kann durch Reflexion wenig geändert werden, wenn sie auch die einzelnen Seiten äußerlich neben einander stehen läßt. Es findet daher in dieser Hinsicht nur ein Schwanken statt, ob ein Moment des Ganzen der ersten, zweiten oder dritten Sphäre zugetheilt werden soll: denn da jede Sphäre in die andere hinein scheint, und in der Bestimmung jedes einzelnen Momentes das Ganze sich abspiegelt, so bietet auch jede Sphäre Anknüpfungspunkte für alle Momente dar. So offenbaret sich z. B. die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit in dem Bewußtsein der Sündenschuld und Erlösungsbedürftigkeit, die göttliche Gnade in der wirklichen Erlösung; die zweite und dritte Sphäre schließt daher die Bestimmungen der ersten in sich. Daher werden von Manchen die einzelnen Eigenschaften Gottes erst im Zusammenhange des subjectiv-menschlichen Lebens abgehandelt, jede an der Stelle, wo sie ihre Wirksamkeit offenbaret. Für den Standpunkt der Gefühlsbetrachtung erscheint jene Entwickelung als nothwendig, da auf ihm das Ewige, An- und-für-sich-Wahre nur insoweit erkannt wird, als es Bestimmung des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist, also nach

dem Causalitäts-Verhältnisse. Das Ineinandergreifen der unterschiedenen Sphären läßt sich nicht leugnen, indeß ist das populäre Bewußtsein über jenen Standpunkt des Gefühls und der äußerlichen Reflexion hinaus, indem es die subjective Genesis der allgemeinen Gedankenbestimmungen vergißt, und die Sphäre des Göttlichen in ihrer selbstständigen, von den subjectiven Gefühlsmomenten unabhängigen Totalität anschaut. Obige Gefühlsconstruction kann daher nur als ein unvollkommener Versuch angesehen werden, die Zusammengehörigkeit der unterschiedenen Sphären zu begreifen, wobei aber die höhere Objectivität der ersten Sphäre zu Grunde geht. Eben so schwankend ist die Stellung der Offenbarungslehre, da die Offenbarung des Göttlichen eben so sehr die Voraussetzung aller Religion ist, als die besondere Form derselben wieder die übrigen Bestimmungen eines religiösen Standpunktes voraussetzt. Dazu kommt, daß nach der Schrift die äußerlich und momentan vorgestellte Offenbarung, die vorzugsweise Offenbarung oder übernatürliche Offenbarung genannt wird, keineswegs die einzige Form der Manifestation des Göttlichen ist; die allgemeine Erhebung des Menschen zu der Idee Gottes muß von jener Form unterschieden werden, deren Inhalt immer das praktisch-religiöse Leben betrifft. Die allgemeine Erhebung entspricht dem, was wir als objectivirende Thätigkeit des menschlichen Selbstbewußtseins und zugleich als innere Manifestation des Göttlichen bezeichnet haben, die übernatürliche oder historische Offenbarung dagegen setzt die erstere voraus, enthält eine Vereinigung des Subjectiven und Objectiven, und fällt daher in das eigentliche Selbstbewußtsein. Das allgemeine Princip, wonach der religiöse Inhalt den Sphären zugetheilt wird, kann nur in dem Verhältniß des Inhalts zu den einzelnen Momenten des Selbstbewußtseins liegen, welche den Begriffsmomenten entsprechen.

Mehr Bedeutung hat die Bestimmung der einzelnen Momente, welche in den Kreislauf des religiösen Selbstbewußtseins gezogen werden; die Differenz der Ansichten betrifft hier besonders

den Cultus und die sittliche Sphäre, welche von Manchen als solche Elemente, die der Religion äußerlich seien, ausgeschlossen, von Anderen nur beiläufig berücksichtigt werden als Erläuterung des innerlich-religiösen Lebens. Das Princip, wonach gewisse Elemente aufgenommen oder ausgeschlossen werden sollen, kann in nichts Anderem liegen, als in der Bewegung des Selbstbewußtseins nach der Totalität seiner Momente. Hiernach ist es zuerst klar, daß der Cultus, als Darstellung des Selbstbewußtseins für die Gemeinde und in derselben, nothwendiges Moment der Religion selbst ist; denn das Selbstbewußtsein ist noch abstract, so lange es nur die innere Bewegung des einzelnen Menschen ist, die Seite des Allgemeinen, Objectiven, fällt in das Gesammtbewußtsein der Gemeinde, ist darin wirkliche, concrete Allgemeinheit, und der einzelne Mensch schließt sich erst wahrhaft damit zusammen, wenn er im Cultus sich vom Geist der Gemeinde durchdrungen und getragen weiß. Die äußere Seite des Cultus, die Einrichtung der heiligen Orte, Cerimonieen u. dergl. hat nur so weit religiöse Bedeutung, als sie die Idee des Cultus, die wirkliche Einigung des Menschen mit Gott darstellt, als der Mensch darin wie im Spiegel seine innere Vermittelung mit dem Göttlichen anschaut und sich derselben vergewissert durch Zurücknahme des Objectiven in die innere Einheit des Selbstbewußtseins. Was von den Cultusformen vermöge des Kreislaufes des Geistigen durch sie hin selbst als unwesentlich und zufällig ausgeschieden wird, also bloß äußerlich ist, ohne in das Selbstbewußtsein als seinen Grund zurückzugehen, gehört der religiösen Sphäre nicht an; seine Beschreibung überläßt unsere Wissenschaft der Alterthumskunde, welche auch den ungeistigen Stoff nicht verschmähen darf, da er in seinem Zusammenhange mit dem Wesentlichen ein äußerlich-anschauliches Bild eines Zeitalters gewährt. Auf dem höheren Standpunkte des Christenthums können dann freilich manche Elemente des Alttestamentlichen Cultus als todte Hülle, bloß äußerliche Cerimonieen, erscheinen, welche für das Selbstbewußtsein des

hebräischen Volkes keineswegs diese Bedeutung hatten: die Bestimmung des Wesentlichen hängt deshalb von dem Principe eines jeden Standpunktes ab, und das Aufzeigen des ungeistigen Charakters solcher Gestalten, welche noch als wesentlich angesehen werden, ist erst eine zweite Aufgabe für die wissenschaftliche Betrachtung. — Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie weit das sittliche Leben Moment des religiösen Selbstbewußtseins und deshalb Inhalt unserer Wissenschaft sei. Um sie zu beantworten, müssen wir zunächst davon abstrahiren, daß in d christlichen Kirche die Dogmatik und Ethik relativ-selbstständi Disciplinen sind, welche sich zwar gegenseitig voraussetzen u bedingen, aber dennoch, jede für sich, eigenthümlich begren Sphären des geistigen Lebens beschreiben, wie ja auch Kir und Staat ungeachtet ihrer höheren Einheit unterschied Kreise bilden. Wollte man die letzteren auf Alttestamentlic Standpunkte als zwei selbstständige Totalitäten darstellen, sie es nach ihrem Begriffe oder in Wahrheit sind, so m auf die Seite der Kirche der abstracte Begriff, das bloße Pr und auf die Seite des Staates das äußerlich-historische des hebräischen Volkes fallen: denn beide Extreme durchdr sich in der Theokratie, keines von beiden war selbstständ sich ausgebildet und konnte daher auch nicht in solcher das historische Gesammtbewußtsein des Volkes ausmachen. wir nun von hier zurück auf das sittliche Leben des heb Volkes, so war es eben so sehr ein kirchliches, beides unmittelbarer Einheit, und die allgemeine Norm desse Wille Gottes, das Gesetz, umschloß ebenfalls beide Seit trachtet man besonders, in Beziehung auf die innere Selbstbewußtseins, das Alte Testament als den Stand Gesetzes, das Neue Testament als den der Freiheit hierin schon die enge Zusammengehörigkeit der religi ethischen Elemente ausgesprochen. Beide lassen sich abgesondert darstellen, sollen aber diese Entwickelung feres Verständniß gewähren, so kann es nur dadurch

daß man zu der Darstellung der einen immer die Voraussetzungen herbeizieht, welche in den anderen liegen. Eine Ansicht, wie diese, daß die ethischen Vorstellungen der Schrift, besonders des Neuen Testaments vorzüglicher, vernunftgemäßer und allgemeingiltiger seien, als die dogmatischen, ist von vorn herein als unrichtig auszuschließen, weil sie den engen Zusammenhang beider Sphären verkennt. Dieser zeigt sich besonders auch darin, daß das sittliche Leben und die sittlichen Grundsätze eines Individuums und eines Volkes erst die Bewährung seiner religiösen Ueberzeugung sind, daß daher die Wahrheit und Giltigkeit, welche die objectiv-religiöse Seite für das Selbstbewußtsein hat, erst nach der praktischen Seite des letzteren abgemessen werden kann. Es kann daher nur die Frage sein, wie weit die ethischen Elemente in den Kreis unserer Betrachtung gezogen werden müssen, und die einfache Antwort dürfte sein, so weit sie Momente des religiösen Selbstbewußtseins sind, die Idee der Religion praktisch darstellen, so daß der ganze Kreislauf des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann ohne diese Durchgangspunkte. So läßt sich z. B. der Ursprung und die Ausbildung der messianischen Idee im Alten Testament nicht denken ohne die Vermittelung des sittlichen Lebens. Manche moralische Reflexionen der Schrift gehören weniger hierher, und mögen passender in einer Geschichte der Moral aufgezählt werden; die Entwickelung der Grundbestimmungen bleibt aber immer Aufgabe der biblischen Theologie, da sie nur auf diesem Wege die geistige Einheit des religiösen Standpunktes umfassen kann.

Dieß wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir das Verhältniß näher betrachten, welches alle drei Sphären zu einander haben. Wir setzen dabei die allgemeine Dialektik des Selbstbewußtseins voraus, deren Gang wir oben verfolgten, und knüpfen daran eine Reihe von Folgerungen und Erläuterungen. Daß die eine Sphäre durch die andere bedingt ist, daß also das Göttliche nach Maaßgabe des Subjectiv-Menschlichen und umgekehrt, und daß die Beziehung beider zu einander wiederum nach

der Form bestimmt ist, worin jede einzelne Seite erscheint, ist allgemein anerkannt, wiewohl der Beweis dafür nicht in dem empirischen Verhältnisse der einzelnen Lehren zu einander liegt, worin man ihn gewöhnlich findet, sondern in der Dialektik des Selbstbewußtseins, welches ja die setzende und umfassende Einheit der besonderen Momente ist und sich daher in allen auf sich selbst bezieht. Jede Sphäre kann daher als Produkt der anderen angesehen werden und faßt dieselben ideell als aufgehobene Momente in sich, da ja jedes Begriffsmoment — und das Selbstbewußtsein, der Geist, hat wesentlich die Form des Begriffes — die Totalität in sich reflectirt. Wird z. B. Gott, wie im Alten Testament, als der reine Gedanke gefaßt, als der subjective Begriff, welcher die Erscheinungswelt sich gegenüber stellt, ohne sich mit ihr wesentlich identisch zu setzen, so nimmt dieselbe Form im Selbstbewußtsein wiederkehren: der allgemeine Wille, das Gesetz, hat sich gegenüber den besonderen, endlichen Willen, ohne daß die wahre Identität beider, die Freiheit, gesetzt ist. Die Schranke, die in beiden Sphären noch festgehalten wird, läßt dann auch die wesentlich göttliche, ewige Natur des Menschen nicht zum Bewußtsein kommen: der Mensch ist als vergänglich bestimmt, wird nicht aufgenommen in das Reich des ewigen Lebens. Die innere Vermittelung des Selbstbewußtseins geschieht also in der bestimmten Weise jedes religiösen Standpunktes, und dieser muß relativ-versöhnt sein, wenn die Momente sich durchdrungen haben. Man darf dem Alttestamentlichen Selbstbewußtsein, so lange es noch lebendig in sich selbst war, nicht das Gefühl der Nichtbefriedigung und Unfreiheit zuschreiben, welches allerdings an sich darin lag, wenn Betrachtung desselben vom höheren christlichen Standpunkte aus zeigt, aber nicht heraustreten konnte, weil jedes einzelne Moment im Zusammenhange mit dem Ganzen bestimmt war. Die Sphäre der Endlichkeit war im Alten Testament noch nicht ins Extrem gesetzt, das Sündenbewußtsein konnte daher nicht allgemein, die Erlösungsbedürftigkeit nicht so tief gefaßt

daß der Menſch, auf alles eigene Thun verzichtend, ſein Heil nur von der erlöſenden und verſöhnenden Gnade Gottes erwartet hätte. Die Sehnſucht nach einer höheren Weiſe der Verſöhnung zieht ſich wohl durch das Alte Teſtament, und geht auch in einzelnen Momenten über die Form des damaligen Standpunktes hinaus, trat aber nicht in der beſtimmten Weiſe des Selbſtbewußtſeins hervor, und war durch andere Momente gemildert und relativ verſöhnt. Ohne dieſe Vorausſetzung müßte man ja annehmen, daß die göttliche Gnade den Menſchen jemals wirklich verlaſſen könnte, und zwar auf einem Standpunkte der Entwickelung, der ſelbſt ein nothwendiges Mittelglied in den Heilsanſtalten bildete. Die wirkliche, abſolute Verſöhnung des Selbſtbewußtſeins iſt freilich erſt im Chriſtenthum möglich gemacht, weil darin mit der richtigen formellen Beſtimmung der drei Sphären auch die vollſtändige Vermittelung und Durchdringung derſelben gegeben iſt. Indem wir daher gegenwärtig die Dialektik des Selbſtbewußtſeins in jenen Sphären betrachten, halten wir uns auf dem allgemeinen Standpunkte, welcher eben ſowohl die relative als die abſolute Vermittelung der Seiten berückſichtigt und deshalb für das Alte und Neue Teſtament gleichmäßig paßt.

Da die Seiten des Selbſtbewußtſeins die Form von Begriffsmomenten haben, ſo muß ihre Vermittelung den Schlußformen entſprechen, wodurch die Einheit der Begriffsmomente, die an ſich vorhanden iſt, auch wirklich geſetzt wird, ſo daß jedes Moment die Stelle des Unmittelbaren, Vermittelnden und Vermittelten durchläuft, und ihr Unterſchied gegen einander wirklich aufgehoben wird. Der Begriff eines religiöſen Standpunktes kann daher nur dann als wirklich realiſirt betrachtet werden, wenn alle Beſtimmungen, welche im Bewußtſein liegen, auch in das Selbſtbewußtſein herausgetreten ſind und umgekehrt, da auch der Inhalt des Selbſtbewußtſeins wieder in die Form des Bewußtſeins zurück verſetzt werden kann, wie wenn aus der höheren Begeiſterung die Vorſtellung des göttlichen

Geiſtes reſultirt. Wird nun z. B. die göttliche Heiligkeit objectiv angeſchaut, ohne daß der Menſch ſeine Geſinnung und ſeinen Wandel danach geſtaltet, ſo iſt jene nur ins Bewußtſein getreten, nicht ins Selbſtbewußtſein; umgekehrt läßt ſich denken, daß ein Individuum vermöge ſeines Zuſammenhanges mit dem ſittlichen Geiſte eines Volkes durch dieſen beſtimmt und getragen wird, ohne die ſittliche Subſtanz objectiv in der Form des Bewußtſeins zu haben, wie denn das Selbſtbewußtſein der neuern Zeit wirklich über die Schranke des Bewußtſeins hinaus iſt, wonach das Weſen Gottes nicht erkannt werden ſoll, ſo daß im Selbſtbewußtſein mehr geſetzt iſt als im Bewußtſein zu liegen ſcheint. Ungeachtet der allgemeinen Einheit des Selbſtbewußtſeins iſt es daher möglich, daß die einzelnen Seiten abſtract gefaßt werden, und daß ein beſtimmter Inhalt erſt allmälig, innerhalb eines beſtimmten Standpunktes wohl gar nicht, beide gleichmäßig durchdringt. Dieſe Inconſequenz erklärt ſich theils aus der unvollſtändigen Dialektik beider Seiten, welche erſt durch die hiſtoriſche Entwickelung des allgemeinen Selbſtbewußtſeins ergänzt wird, theils aus der Form der Vorſtellung, worin das Bewußtſein einen Inhalt hat ohne den zu Grunde liegenden Gedanken klar erfaßt zu haben. Die bekannten, hiſtoriſch herausgetretenen Geſtalten der ekſtatiſchen Begeiſterung, der Weiſſagung, des mechaniſchen Cerimonieendienſtes erklären ſich aus der unvollſtändigen Dialektik beider Seiten. Ob in der hiſtoriſchen Entwickelung ein Inhalt zuerſt in das Bewußtſein oder in das Selbſtbewußtſein tritt, hängt von ſeiner eigenen Natur und von manchen äußeren Umſtänden ab; indeß iſt die erſte Weiſe die gewöhnliche, und das Selbſtbewußtſein hat die Priorität nur in ſeiner unmittelbaren Gefühlsform, oder wenn das Bewußtſein die ſtrengere Reflexionsform annimmt. — Betrachten wir beide Seiten im Beſonderen, ſo kommt ein Inhalt zuerſt in das Bewußtſein bei jeder eigentlichen Belehrung, alſo gewöhnlich im Zuſammenhange eines ſchon beſtehenden religiöſen Lebens, worin der Glaubensinhalt einen poſitiven, traditionellen

Charakter hat, durch Ueberlieferung an die Individuen gelangt und in der Weise der Vorstellung aufgefaßt wird. Dieser Fall bedarf keiner weiteren Ausführung und enthält nichts Abnormes, da wenigstens die Möglichkeit da ist, daß jener Inhalt bald darauf oder gleichzeitig ins Selbstbewußtsein eintritt. Anders stellt sich die Sache, wenn solche Vorstellungen und Gedanken im Bewußtsein erscheinen, welche den Charakter des Neuen haben, mögen sie nun aus der inneren Entwickelung des allgemeinen Selbstbewußtseins, des Volksgeistes, hervorgegangen, oder von außen her überbracht sein; denn auch die letzteren können nur insofern adoptirt werden, als sie sich in den Zusammenhang der übrigen Gestalten des Bewußtseins einreihen lassen. Sind die geistigen Elemente der ersteren Art so zu erklären, daß sie nur dasjenige zum Bewußtsein bringen, was in der historischen Entwickelung des Volksgeistes an sich schon lag, oder daß sie nur einzelne neue Seiten des allgemeinen Inhaltes hervorheben, so findet kein Mißverhältniß des Bewußtseins und Selbstbewußtseins statt, sondern ein nothwendiges Uebersetzen des Inhalts von einer Seite in die andere. Die meisten Fortschritte in der Geschichte des Geistes sind so anzusehen, da kein Individuum den geistigen Standpunkt seines Zeitalters schlechthin überschreiten kann, selbst bei Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung, weil ja der Inhalt derselben, um verstanden zu werden, in die Form des Bewußtseins eintreten müßte, dieses aber nur das Gleichartige aufzunehmen vermag. Selbst Christus konnte in keinem anderen Zeitalter und unter keinem anderen Volke auftreten, da er nur in diesem bestimmten historischen Zusammenhange die menschliche Seite seines Wesens zu der angemessenen Form ausbilden und den geistigen Boden für die Richtung seines Reiches finden konnte. Wenngleich nun dieser allgemeine Entwickelungsgang organisch ist, so kommen dennoch darin einzelne Momente vor, welche man gewöhnlich als Weissagungen, Vorahnungen eines höheren Geisteslebens bezeichnet, weil sie mehr enthalten, als innerhalb des Gesichts-

kreiſes, woraus ſie hervorgingen, lag, und weil ſie für ihr Zeitalter keine wahre praktiſche Bedeutung hatten. Solche Elemente können dann von denen, welche ſie ausſprechen, nicht ganz verſtanden werden, nicht etwa deshalb, weil ſie beim Ausſprechen derſelben in einem ekſtatiſchen Zuſtande waren, denn dieſer iſt nicht weſentlich dazu erforderlich, ſondern weil dieſelben nur in der Form des Bewußtſeins waren und nicht den Kreislauf des ganzen inneren Lebens zurückgelegt hatten. Dahin gehören im Alten Teſtament die Erzählung vom Urſprunge der Sünde und viele Elemente der prophetiſchen Bücher; beſonders erläuternd iſt aber der Zuſtand der Apoſtel vor und nach der Ausgießung des Geiſtes. Vor derſelben hatten ſie die göttliche Wahrheit nur im Bewußtſein, ſtanden ihr noch äußerlich gegenüber, und hatten nur ein halbes Verſtändniß derſelben, erſt durch den Geiſt, welcher ſelbſt die höchſte Form des Selbſtbewußtſeins iſt, wurde jene Wahrheit mit ihnen zuſammengeſchloſſen, erhielt für ſie innere, weſentliche Bedeutung, und zeigte ſich wirkſam in ihnen. Die Möglichkeit, daß das Göttliche zuerſt nur jene abſtracte Form hatte, war bedingt durch das Verhältniß der Apoſtel zu Chriſto, alſo durch das Uebergewicht einer geiſtigen Individualität, welche ihr ganzes Zeitalter überragte. Ein ähnliches Verhältniß läßt ſich nun auch in anderen hiſtoriſch begrenzten Kreiſen des religiöſen Lebens denken: Weiſe, Geſetzgeber, Propheten, Dichter objectiviren ſolche Elemente, welche den meiſten Individuen ganzer Entwickelungsperioden äußerlich bleiben, oder doch nur in die Form des Bewußtſeins eintreten können. Da ſie aber öfter im Bewußtſein jener geiſtigen Heroen ſelbſt eine ſolche bloß objective Stellung behaupten, ſo laſſen ſie ſich nur erklären als Offenbarungen Gottes, welcher darin ſich ſelbſt gegenſtändlich wird, Beſtimmungen herausſetzt, welche in ſeiner geiſtigen Tiefe liegen, aber dieſelben noch in der Form der Erſcheinung ſtehen läßt, ſo daß ſich das Selbſtbewußtſein in ihnen nicht wahrhaft erkennt und die Form der Erſcheinung überwindet. Das Bewußtſein jeder Zeit entſpricht dem Inhalt, welcher als

Vorſtellung des Göttlichen erſcheint, dieſe Einheit beider Seiten iſt aber unmittelbar, unwillkürlich, und hat daher für den Menſchen keine wahre Bedeutung. So hatten die Hebräer die Vorſtellung vom göttlichen Geiſte als allgemeinen Lebensprincipe in der Natur und dem ſubjectiven Menſchenleben, das Bewußtſein des hebräiſchen Volkes entſprach daher jenem Inhalte, war ſelbſt geiſtig, aber das allgemeine Selbſtbewußtſein war noch nicht zu dieſer Stufe empor gehoben, der Geiſt war noch nicht gewußt als die ſubſtantielle Macht der Gemeinde, ſo daß die einzelnen Glieder ſich als Offenbarungen des Geiſtes zu einander verhalten, der Geiſt mithin ſich ſelbſt erſcheint, für den Geiſt iſt, und darin ſeine eigene Bewährung findet. Denn als momentane, ſporadiſche Macht, welche ins Selbſtbewußtſein tritt, gehört der Geiſt erſt dem Bewußtſein an, iſt Erſcheinung, und kann daher auch nicht als concrete Natur Gottes ſelbſt gewußt werden, ſondern als bloße Aeußerung, Offenbarung, ſofern erſt die Beſtimmungen als Momente des göttlichen Selbſtbewußtſeins erkannt werden, die zugleich in das menſchliche Selbſtbewußtſein eingetreten ſind. Steht das Selbſtbewußtſein der Gemeinde auf geiſtigem Boden, ſo daß der Geiſt die weſentliche und nothwendige Mitte iſt, welche das Beſondere mit dem Allgemeinen vereint, ſo kann es auch für die Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen kein anderes Band geben, und der Geiſt muß daher als die nothwendige Form erkannt werden, worin ſich Gott ſelbſt anſchaut und das Beſondere mit ſich zuſammenſchließt. Indem die hebräiſchen Propheten eine allgemeine Ausgießung des Geiſtes von der Zukunft erwarteten, ſprachen ſie es damit ſelbſt aus, daß ihrem Volke, und, da das Selbſtbewußtſein in wahrhafter Weiſe nur in der Gemeinde iſt, ihnen ſelbſt das geiſtige Selbſtbewußtſein fehlte. Es währte noch eine geraume Zeit, und erforderte noch die dialektiſche Durcharbeitung der übrigen Momente des Selbſtbewußtſeins, bis daſſelbe die wahrhaft geiſtige Form erringen konnte. In den Weiſſagungen dieſer Art lag deshalb mehr, als die Propheten ſelbſt

hebräischen Volkes keineswegs diese Bedeutung hatten: die Bestimmung des Wesentlichen hängt deshalb von dem Principe eines jeden Standpunktes ab, und das Aufzeigen des ungeistigen Charakters solcher Gestalten, welche noch als wesentlich angesehen werden, ist erst eine zweite Aufgabe für die wissenschaftliche Betrachtung. — Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie weit das sittliche Leben Moment des religiösen Selbstbewußtseins und deshalb Inhalt unserer Wissenschaft sei. Um sie zu beantworten, müssen wir zunächst davon abstrahiren, daß in der christlichen Kirche die Dogmatik und Ethik relativ-selbstständige Disciplinen sind, welche sich zwar gegenseitig voraussetzen und bedingen, aber dennoch, jede für sich, eigenthümlich begrenzte Sphären des geistigen Lebens beschreiben, wie ja auch Kirche und Staat ungeachtet ihrer höheren Einheit unterschiedene Kreise bilden. Wollte man die letzteren auf Alttestamentlichem Standpunkte als zwei selbstständige Totalitäten darstellen, weil sie es nach ihrem Begriffe oder in Wahrheit sind, so würde auf die Seite der Kirche der abstracte Begriff, das bloße Princip, und auf die Seite des Staates das äußerlich-historische Leben des hebräischen Volkes fallen: denn beide Extreme durchdrangen sich in der Theokratie, keines von beiden war selbstständig für sich ausgebildet und konnte daher auch nicht in solcher Weise das historische Gesammtbewußtsein des Volkes ausmachen. Gehen wir nun von hier zurück auf das sittliche Leben des hebräischen Volkes, so war es eben so sehr ein kirchliches, beides aber in unmittelbarer Einheit, und die allgemeine Norm desselben, der Wille Gottes, das Gesetz, umschloß ebenfalls beide Seiten. Betrachtet man besonders, in Beziehung auf die innere Seite des Selbstbewußtseins, das Alte Testament als den Standpunkt des Gesetzes, das Neue Testament als den der Freiheit, so liegt hierin schon die enge Zusammengehörigkeit der religiösen und ethischen Elemente ausgesprochen. Beide lassen sich zwar auch abgesondert darstellen, sollen aber diese Entwickelungen ein tieferes Verständniß gewähren, so kann es nur dadurch geschehen,

daß man zu der Darstellung der einen immer die Voraussetzungen herbeizieht, welche in den anderen liegen. Eine Ansicht, wie diese, daß die ethischen Vorstellungen der Schrift, besonders des Neuen Testaments vorzüglicher, vernunftgemäßer und allgemeingiltiger seien, als die dogmatischen, ist von vorn herein als unrichtig auszuschließen, weil sie den engen Zusammenhang beider Sphären verkennt. Dieser zeigt sich besonders auch darin, daß das sittliche Leben und die sittlichen Grundsätze eines Individuums und eines Volkes erst die Bewährung seiner religiösen Ueberzeugung sind, daß daher die Wahrheit und Giltigkeit, welche die objectiv-religiöse Seite für das Selbstbewußtsein hat, erst nach der praktischen Seite des letzteren abgemessen werden kann. Es kann daher nur die Frage sein, wie weit die ethischen Elemente in den Kreis unserer Betrachtung gezogen werden müssen, und die einfache Antwort dürfte sein, so weit sie Momente des religiösen Selbstbewußtseins sind, die Idee der Religion praktisch darstellen, so daß der ganze Kreislauf des Selbstbewußtseins nicht gedacht werden kann ohne diese Durchgangspunkte. So läßt sich z. B. der Ursprung und die Ausbildung der messianischen Idee im Alten Testament nicht denken ohne die Vermittelung des sittlichen Lebens. Manche moralische Reflexionen der Schrift gehören weniger hierher, und mögen passender in einer Geschichte der Moral aufgezählt werden; die Entwickelung der Grundbestimmungen bleibt aber immer Aufgabe der biblischen Theologie, da sie nur auf diesem Wege die geistige Einheit des religiösen Sandpunktes umfassen kann.

Dieß wird sich noch deutlicher zeigen, wenn wir das Verhältniß näher betrachten, welches alle drei Sphären zu einander haben. Wir setzen dabei die allgemeine Dialektik des Selbstbewußtseins voraus, deren Gang wir oben verfolgten, und knüpfen daran eine Reihe von Folgerungen und Erläuterungen. Daß die eine Sphäre durch die andere bedingt ist, daß also das Göttliche nach Maaßgabe des Subjectiv-Menschlichen und umgekehrt, und daß die Beziehung beider zu einander wiederum nach

der Form bestimmt ist, worin jede einzelne Seite erscheint, ist allgemein anerkannt, wiewohl der Beweis dafür nicht in dem empirischen Verhältnisse der einzelnen Lehren zu einander liegt, worin man ihn gewöhnlich findet, sondern in der Dialektik des Selbstbewußtseins, welches ja die setzende und umfassende Einheit der besonderen Momente ist und sich daher in allen auf sich selbst bezieht. Jede Sphäre kann daher als Produkt der anderen angesehen werden und faßt dieselben ideell als aufgehobene Momente in sich, da ja jedes Begriffsmoment — und das Selbstbewußtsein, der Geist, hat wesentlich die Form des Begriffes — die Totalität in sich reflectirt. Wird z. B. Gott, wie im Alten Testament, als der reine Gedanke gefaßt, als der subjective Begriff, welcher die Erscheinungswelt sich gegenüber stellt, ohne sich mit ihr wesentlich identisch zu setzen, so muß dieselbe Form im Selbstbewußtsein wiederkehren: der allgemeine Wille, das Gesetz, hat sich gegenüber den besonderen, endlichen Willen, ohne daß die wahre Identität beider, die Freiheit, gesetzt ist. Die Schranke, die in beiden Sphären noch festgehalten wird, läßt dann auch die wesentlich göttliche, ewige Natur des Menschen nicht zum Bewußtsein kommen: der Mensch ist als vergänglich bestimmt, wird nicht aufgenommen in das Reich des ewigen Lebens. Die innere Vermittelung des Selbstbewußtseins geschieht also in der bestimmten Weise jedes religiösen Standpunktes, und dieser muß relativ-versöhnt sein, wenn die Momente sich durchdrungen haben. Man darf dem Alttestamentlichen Selbstbewußtsein, so lange es noch lebendig bei sich selbst war, nicht das Gefühl der Nichtbefriedigung und Unseligkeit zuschreiben, welches allerdings an sich darin lag, wie die Betrachtung desselben vom höheren christlichen Standpunkte aus zeigt, aber nicht heraustreten konnte, weil jedes einzelne Moment im Zusammenhange mit dem Ganzen bestimmt war. Die Sphäre der Endlichkeit war im Alten Testament noch nicht als Extrem gesetzt, das Sündenbewußtsein konnte daher nicht so allgemein, die Erlösungsbedürftigkeit nicht so tief gefühlt sein,

daß der Menſch, auf alles eigene Thun verzichtend, ſein Heil nur von der erlöſenden und verſöhnenden Gnade Gottes erwartet hätte. Die Sehnſucht nach einer höheren Weiſe der Verſöhnung zieht ſich wohl durch das Alte Teſtament, und geht auch in einzelnen Momenten über die Form des damaligen Standpunktes hinaus, trat aber nicht in der beſtimmten Weiſe des Selbſtbewußtſeins hervor, und war durch andere Momente gemildert und relativ verſöhnt. Ohne dieſe Vorausſetzung müßte man ja annehmen, daß die göttliche Gnade den Menſchen jemals wirklich verlaſſen könnte, und zwar auf einem Standpunkte der Entwickelung, der ſelbſt ein nothwendiges Mittelglied in den Heilsanſtalten bildete. Die wirkliche, abſolute Verſöhnung des Selbſtbewußtſeins iſt freilich erſt im Chriſtenthum möglich gemacht, weil darin mit der richtigen formellen Beſtimmung der drei Sphären auch die vollſtändige Vermittelung und Durchdringung derſelben gegeben iſt. Indem wir daher gegenwärtig die Dialektik des Selbſtbewußtſeins in jenen Sphären betrachten, halten wir uns auf dem allgemeinen Standpunkte, welcher eben ſowohl die relative als die abſolute Vermittelung der Seiten berückſichtigt und deshalb für das Alte und Neue Teſtament gleichmäßig paßt.

Da die Seiten des Selbſtbewußtſeins die Form von Begriffsmomenten haben, ſo muß ihre Vermittelung den Schlußformen entſprechen, wodurch die Einheit der Begriffsmomente, die an ſich vorhanden iſt, auch wirklich geſetzt wird, ſo daß jedes Moment die Stelle des Unmittelbaren, Vermittelnden und Vermittelten durchläuft, und ihr Unterſchied gegen einander wirklich aufgehoben wird. Der Begriff eines religiöſen Standpunktes kann daher nur dann als wirklich realiſirt betrachtet werden, wenn alle Beſtimmungen, welche im Bewußtſein liegen, auch in das Selbſtbewußtſein herausgetreten ſind und umgekehrt, da auch der Inhalt des Selbſtbewußtſeins wieder in die Form des Bewußtſeins zurück verſetzt werden kann, wie wenn aus der höheren Begeiſterung die Vorſtellung des göttlichen

der Form bestimmt ist, worin jede einzelne Seite erscheint, ist allgemein anerkannt, wiewohl der Beweis dafür nicht in dem empirischen Verhältnisse der einzelnen Lehren zu einander liegt, worin man ihn gewöhnlich findet, sondern in der Dialektik des Selbstbewußtseins, welches ja die setzende und umfassende Einheit der besonderen Momente ist und sich daher in allen auf sich selbst bezieht. Jede Sphäre kann daher als Produkt der anderen angesehen werden und faßt dieselben ideell als aufgehobene Momente in sich, da ja jedes Begriffsmoment — und das Selbstbewußtsein, der Geist, hat wesentlich die Form des Begriffes — die Totalität in sich reflectirt. Wird z. B. Gott, wie im Alten Testament, als der reine Gedanke gefaßt, als der subjective Begriff, welcher die Erscheinungswelt sich gegenüber stellt, ohne sich mit ihr wesentlich identisch zu setzen, so muß dieselbe Form im Selbstbewußtsein wiederkehren: der allgemeine Wille, das Gesetz, hat sich gegenüber den besonderen, endlichen Willen, ohne daß die wahre Identität beider, die Freiheit, gesetzt ist. Die Schranke, die in beiden Sphären noch festgehalten wird, läßt dann auch die wesentlich göttliche, ewige Natur des Menschen nicht zum Bewußtsein kommen: der Mensch ist als vergänglich bestimmt, wird nicht aufgenommen in das Reich des ewigen Lebens. Die innere Vermittelung des Selbstbewußtseins geschieht also in der bestimmten Weise jedes religiösen Standpunktes, und dieser muß relativ-versöhnt sein, wenn die Momente sich durchdrungen haben. Man darf dem Alttestamentlichen Selbstbewußtsein, so lange es noch lebendig bei sich selbst war, nicht das Gefühl der Nichtbefriedigung und Unseligkeit zuschreiben, welches allerdings an sich darin lag, wie die Betrachtung desselben vom höheren christlichen Standpunkte aus zeigt, aber nicht heraustreten konnte, weil jedes einzelne Moment im Zusammenhange mit dem Ganzen bestimmt war. Die Sphäre der Endlichkeit war im Alten Testament noch nicht als Extrem gesetzt, das Sündenbewußtsein konnte daher nicht so allgemein, die Erlösungsbedürftigkeit nicht so tief gefühlt sein,

daß der Menſch, auf alles eigene Thun verzichtend, ſein Heil nur von der erlöſenden und verſöhnenden Gnade Gottes erwartet hätte. Die Sehnſucht nach einer höheren Weiſe der Verſöhnung zieht ſich wohl durch das Alte Teſtament, und geht auch in einzelnen Momenten über die Form des damaligen Standpunktes hinaus, trat aber nicht in der beſtimmten Weiſe des Selbſtbewußtſeins hervor, und war durch andere Momente gemildert und relativ verſöhnt. Ohne dieſe Vorausſetzung müßte man ja annehmen, daß die göttliche Gnade den Menſchen jemals wirklich verlaſſen könnte, und zwar auf einem Standpunkte der Entwickelung, der ſelbſt ein nothwendiges Mittelglied in den Heilsanſtalten bildete. Die wirkliche, abſolute Verſöhnung des Selbſtbewußtſeins iſt freilich erſt im Chriſtenthum möglich gemacht, weil darin mit der richtigen formellen Beſtimmung der drei Sphären auch die vollſtändige Vermittelung und Durchdringung derſelben gegeben iſt. Indem wir daher gegenwärtig die Dialektik des Selbſtbewußtſeins in jenen Sphären betrachten, halten wir uns auf dem allgemeinen Standpunkte, welcher eben ſowohl die relative als die abſolute Vermittelung der Seiten berückſichtigt und deshalb für das Alte und Neue Teſtament gleichmäßig paßt.

Da die Seiten des Selbſtbewußtſeins die Form von Begriffsmomenten haben, ſo muß ihre Vermittelung den Schlußformen entſprechen, wodurch die Einheit der Begriffsmomente, die an ſich vorhanden iſt, auch wirklich geſetzt wird, ſo daß jedes Moment die Stelle des Unmittelbaren, Vermittelnden und Vermittelten durchläuft, und ihr Unterſchied gegen einander wirklich aufgehoben wird. Der Begriff eines religiöſen Standpunktes kann daher nur dann als wirklich realiſirt betrachtet werden, wenn alle Beſtimmungen, welche im Bewußtſein liegen, auch in das Selbſtbewußtſein herausgetreten ſind und umgekehrt, da auch der Inhalt des Selbſtbewußtſeins wieder in die Form des Bewußtſeins zurück verſetzt werden kann, wie wenn aus der höheren Begeiſterung die Vorſtellung des göttlichen

Geiſtes reſultirt. Wird nun z. B. die göttliche Heiligkeit objectiv angeſchaut, ohne daß der Menſch ſeine Geſinnung und ſeinen Wandel danach geſtaltet, ſo iſt jene nur ins Bewußtſein getreten, nicht ins Selbſtbewußtſein; umgekehrt läßt ſich denken, daß ein Individuum vermöge ſeines Zuſammenhanges mit dem ſittlichen Geiſte eines Volkes durch dieſen beſtimmt und getragen wird, ohne die ſittliche Subſtanz objectiv in der Form des Bewußtſeins zu haben, wie denn das Selbſtbewußtſein der neuern Zeit wirklich über die Schranke des Bewußtſeins hinaus iſt, wonach das Weſen Gottes nicht erkannt werden ſoll, ſo daß im Selbſtbewußtſein mehr geſetzt iſt als im Bewußtſein zu liegen ſcheint. Ungeachtet der allgemeinen Einheit des Selbſtbewußtſeins iſt es daher möglich, daß die einzelnen Seiten abſtract gefaßt werden, und daß ein beſtimmter Inhalt erſt allmälig, innerhalb eines beſtimmten Standpunktes wohl gar nicht, beide gleichmäßig durchdringt. Dieſe Inconſequenz erklärt ſich theils aus der unvollſtändigen Dialektik beider Seiten, welche erſt durch die hiſtoriſche Entwickelung des allgemeinen Selbſtbewußtſeins ergänzt wird, theils aus der Form der Vorſtellung, worin das Bewußtſein einen Inhalt hat ohne den zu Grunde liegenden Gedanken klar erfaßt zu haben. Die bekannten, hiſtoriſch herausgetretenen Geſtalten der ekſtatiſchen Begeiſterung, der Weiſſagung, des mechaniſchen Cerimonieendienſtes erklären ſich aus der unvollſtändigen Dialektik beider Seiten. Ob in der hiſtoriſchen Entwickelung ein Inhalt zuerſt in das Bewußtſein oder in das Selbſtbewußtſein tritt, hängt von ſeiner eigenen Natur und von manchen äußeren Umſtänden ab; indeß iſt die erſte Weiſe die gewöhnliche, und das Selbſtbewußtſein hat die Priorität nur in ſeiner unmittelbaren Gefühlsform, oder wenn das Bewußtſein die ſtrengere Reflexionsform annimmt. — Betrachten wir beide Seiten im Beſonderen, ſo kommt ein Inhalt zuerſt in das Bewußtſein bei jeder eigentlichen Belehrung, alſo gewöhnlich im Zuſammenhange eines ſchon beſtehenden religiöſen Lebens, worin der Glaubensinhalt einen poſitiven, traditionellen

Charakter hat, durch Ueberlieferung an die Individuen gelangt und in der Weise der Vorstellung aufgefaßt wird. Dieser Fall bedarf keiner weiteren Ausführung und enthält nichts Abnormes, da wenigstens die Möglichkeit da ist, daß jener Inhalt bald darauf oder gleichzeitig ins Selbstbewußtsein eintritt. Anders stellt sich die Sache, wenn solche Vorstellungen und Gedanken im Bewußtsein erscheinen, welche den Charakter des Neuen haben, mögen sie nun aus der inneren Entwickelung des allgemeinen Selbstbewußtseins, des Volksgeistes, hervorgegangen, oder von außen her überbracht sein; denn auch die letzteren können nur insofern adoptirt werden, als sie sich in den Zusammenhang der übrigen Gestalten des Bewußtseins einreihen lassen. Sind die geistigen Elemente der ersteren Art so zu erklären, daß sie nur dasjenige zum Bewußtsein bringen, was in der historischen Entwickelung des Volksgeistes an sich schon lag, oder daß sie nur einzelne neue Seiten des allgemeinen Inhaltes hervorheben, so findet kein Mißverhältniß des Bewußtseins und Selbstbewußtseins statt, sondern ein nothwendiges Uebersetzen des Inhalts von einer Seite in die andere. Die meisten Fortschritte in der Geschichte des Geistes sind so anzusehen, da kein Individuum den geistigen Standpunkt seines Zeitalters schlechthin überschreiten kann, selbst bei Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung, weil ja der Inhalt derselben, um verstanden zu werden, in die Form des Bewußtseins eintreten müßte, dieses aber nur das Gleichartige aufzunehmen vermag. Selbst Christus konnte in keinem anderen Zeitalter und unter keinem anderen Volke auftreten, da er nur in diesem bestimmten historischen Zusammenhange die menschliche Seite seines Wesens zu der angemessenen Form ausbilden und den geistigen Boden für die Richtung seines Reiches finden konnte. Wenngleich nun dieser allgemeine Entwickelungsgang organisch ist, so kommen dennoch darin einzelne Momente vor, welche man gewöhnlich als Weissagungen, Vorahnungen eines höheren Geisteslebens bezeichnet, weil sie mehr enthalten, als innerhalb des Gesichts-

kreises, woraus sie hervorgingen, lag, und weil sie für ihr Zeitalter keine wahre praktische Bedeutung hatten. Solche Elemente können dann von denen, welche sie aussprechen, nicht ganz verstanden werden, nicht etwa deshalb, weil sie beim Aussprechen derselben in einem ekstatischen Zustande waren, denn dieser ist nicht wesentlich dazu erforderlich, sondern weil dieselben nur in der Form des Bewußtseins waren und nicht den Kreislauf des ganzen inneren Lebens zurückgelegt hatten. Dahin gehören im Alten Testament die Erzählung vom Ursprunge der Sünde und viele Elemente der prophetischen Bücher; besonders erläuternd ist aber der Zustand der Apostel vor und nach der Ausgießung des Geistes. Vor derselben hatten sie die göttliche Wahrheit nur im Bewußtsein, standen ihr noch äußerlich gegenüber, und hatten nur ein halbes Verständniß derselben, erst durch den Geist, welcher selbst die höchste Form des Selbstbewußtseins ist, wurde jene Wahrheit mit ihnen zusammengeschlossen, erhielt für sie innere, wesentliche Bedeutung, und zeigte sich wirksam in ihnen. Die Möglichkeit, daß das Göttliche zuerst nur jene abstracte Form hatte, war bedingt durch das Verhältniß der Apostel zu Christo, also durch das Uebergewicht einer geistigen Individualität, welche ihr ganzes Zeitalter überragte. Ein ähnliches Verhältniß läßt sich nun auch in anderen historisch begrenzten Kreisen des religiösen Lebens denken: Weise, Gesetzgeber, Propheten, Dichter objectiviren solche Elemente, welche den meisten Individuen ganzer Entwickelungsperioden äußerlich bleiben, oder doch nur in die Form des Bewußtseins eintreten können. Da sie aber öfter im Bewußtsein jener geistigen Heroen selbst eine solche bloß objective Stellung behaupten, so lassen sie sich nur erklären als Offenbarungen Gottes, welcher darin sich selbst gegenständlich wird, Bestimmungen herausgesetzt, welche in seiner geistigen Tiefe liegen, aber dieselben noch in der Form der Erscheinung stehen läßt, so daß sich das Selbstbewußtsein in ihnen nicht wahrhaft erkennt und die Form der Erscheinung überwindet. Das Bewußtsein jeder Zeit entspricht dem Inhalt, welcher als

Vorſtellung des Göttlichen erſcheint, dieſe Einheit beider Seiten iſt aber unmittelbar, unwillkürlich, und hat daher für den Menſchen keine wahre Bedeutung. So hatten die Hebräer die Vorſtellung vom göttlichen Geiſte als allgemeinen Lebensprincipe in der Natur und dem ſubjectiven Menſchenleben, das Bewußtſein des hebräiſchen Volkes entſprach daher jenem Inhalte, war ſelbſt geiſtig, aber das allgemeine Selbſtbewußtſein war noch nicht zu dieſer Stufe empor gehoben, der Geiſt war noch nicht gewußt als die ſubſtantielle Macht der Gemeinde, ſo daß die einzelnen Glieder ſich als Offenbarungen des Geiſtes zu einander verhalten, der Geiſt mithin ſich ſelbſt erſcheint, für den Geiſt iſt, und darin ſeine eigene Bewährung findet. Denn als momentane, ſporadiſche Macht, welche ins Selbſtbewußtſein tritt, gehört der Geiſt erſt dem Bewußtſein an, iſt Erſcheinung, und kann daher auch nicht als concrete Natur Gottes ſelbſt gewußt werden, ſondern als bloße Aeußerung, Offenbarung, ſofern erſt die Beſtimmungen als Momente des göttlichen Selbſtbewußtſeins erkannt werden, die zugleich in das menſchliche Selbſtbewußtſein eingetreten ſind. Steht das Selbſtbewußtſein der Gemeinde auf geiſtigem Boden, ſo daß der Geiſt die weſentliche und nothwendige Mitte iſt, welche das Beſondere mit dem Allgemeinen vereint, ſo kann es auch für die Verbindung des Göttlichen und Menſchlichen kein anderes Band geben, und der Geiſt muß daher als die nothwendige Form erkannt werden, worin ſich Gott ſelbſt anſchaut und das Beſondere mit ſich zuſammenſchließt. Indem die hebräiſchen Propheten eine allgemeine Ausgießung des Geiſtes von der Zukunft erwarteten, ſprachen ſie es damit ſelbſt aus, daß ihrem Volke, und, da das Selbſtbewußtſein in wahrhafter Weiſe nur in der Gemeinde iſt, ihnen ſelbſt das geiſtige Selbſtbewußtſein fehlte. Es währte noch eine geraume Zeit, und erforderte noch die dialektiſche Durcharbeitung der übrigen Momente des Selbſtbewußtſeins, bis daſſelbe die wahrhaft geiſtige Form erringen konnte. In den Weiſſagungen dieſer Art lag deshalb mehr, als die Propheten ſelbſt

erkannten. Vergleicht man in dieſer Hinſicht den Standpunkt des Alten mit dem Neuen Teſtament, ſo betrifft auf jenem die unvollſtändige Dialektik beider Seiten des Selbſtbewußtſeins nicht bloß die Form, ſondern auch den Inhalt der Religion, auf dieſem dagegen faſt nur die Form, ſofern das vorſtellende Bewußtſein manche Begriffsmomente in äußerlich-objectiver Weiſe ſtehen läßt. Die erſteren Elemente wurden durch das Chriſtenthum in das Selbſtbewußtſein verſetzt und damit erſt auf wahrhafte Weiſe beſtimmt, die anderen traten durch den Geiſt, der die Entwickelung der chriſtlichen Kirche beſeelte, allmälig in das Selbſtbewußtſein, und werden noch immer mit zunehmender Beſtimmtheit und Lebendigkeit von demſelben überwältigt. Aus dem Kreiſe der Neuteſtamentlichen Vorſtellungen genügt es, die großartige, aber noch mit der Beſtimmung des Abſtracten behaftete Anſchauung des Reiches Chriſti anzuführen: daſſelbe überwindet das Reich dieſer Welt, löſt den Gegenſatz, den das letztere dem göttlichen Reiche gegenüber bildet, in Harmonie auf und erhält ſich darin auf ewige Weiſe; dieſe Harmonie war aber noch abſtract, weil man vorausſetzte, daß die Seite des Gegenſatzes nicht verklärt, ſondern vernichtet werde, daß dem Reiche dieſer Welt der nahe Untergang bevorſtehe, daß mithin das Leben der Gläubigen in Gott verborgen ſei, ſo lange der Gegenſatz noch beſtehe, und erſt mit der Wiederkunft Chriſti zur Wirklichkeit heraustreten werde. Dieſen Kreis von Vorſtellungen würde man ſehr oberflächlich beurtheilen, wenn man entweder darin bloße Irrthümer und phantaſtiſche Gebilde, die aus dem Judenthum entlehnt ſeien, erblickte, oder darin nur einen chronologiſchen Irrthum und eine Unbeſtimmtheit, die allen Weiſſagungen gemeinſam ſei, anerkennen wollte, denn es handelt ſich dabei weder von bloßen Vorſtellungen noch von einem abſtract-chronologiſchen Mißgriffe, vielmehr bilden jene Elemente eine unvollſtändige Dialektik des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins, worin die Seite der Realität mit dem Begriffe ſelbſt nicht übereinſtimmt, ſo daß das Selbſtbewußtſein zwar ſeine Form erreicht hat, aber

nur auf innerliche Weise, ohne die Seite seiner Wirklichkeit im sittlichen Gesammtleben in den Kreislauf der Momente hineinzuziehen, was erst geschehen konnte, als der Staat christlich wurde. — Sind auf der anderen Seite einzelne Vorstellungen von anderen Stufen der Religion herüber getragen, was bei Berührungen der Volksgeister gewöhnlich geschieht, so kann dieses nur unter der Voraussetzung stattfinden, daß ein Volk in der fremden Vorstellung eine angemessene Darstellung seines eigenen Selbstbewußtseins findet, sie daher nicht als eigentlich fremd betrachtet, sondern als gemeinsamen Ausdruck der Wahrheit. Dieß ist der Fall, wenn fremde Vorstellungen mit mehr oder weniger Veränderung in den organischen Zusammenhang einer Religion eingewebt werden, den Charakter des äußerlich Hinzugekommenen verlieren und es für die historische Betrachtung selbst zweifelhaft machen, ob sie wirklich von außen herüber getragen oder aus der eigenen Entwickelung des Standpunktes hervorgegangen sind. Dahin gehören im Alten Testament die Vorstellungen vom Verlust des Paradieses, von der Auferstehung des Fleisches, vom Satan und andere. So lange ein religiöses Princip seine Macht behauptet, kann das Ungleichartige in seinen Kreis nicht eindringen; die parsische Lehre vom Ahriman z. B. konnten die Hebräer in ihrer eigenthümlich-parsischen Form nicht aufnehmen, sie mußten dieselbe erst umgestalten, die Seite der Natürlichkeit und Allgemeinheit — die Form des Dualismus — davon abstreifen und sie auf diese Weise nationalisiren. Dessenungeachtet schreitet bei einem solchen Proceß die Form des Bewußtseins der des Selbstbewußtseins voran und es werden unwillkürlich allgemeine Bestimmungen aufgenommen, deren Consequenz und praktische Bedeutung man nicht sogleich einsieht und erfährt. Die Vorstellung von der Auferstehung der Todten, wurde sie auch zuerst nur im Zusammenhange der messianischen Hoffnungen gedacht, enthielt ein Begriffsmoment, welches über den abstracten Standpunkt des älteren Hebraismus hinausging und einer anderen Gestalt des Selbstbewußtseins angehörte. Mit

ſolchen weſentlichen Vorſtellungen, die organiſch in die Geſchichte des Geiſtes eintreten, ſind die bloßen Phantaſiegebilde nicht zu verwechſeln, die in der mythiſchen Sage vorkommen, und ſelbſt den Charakter des Zufälligen, der Ausnahme von der Regel, und damit des Unwahren an ſich tragen und für das praktiſche Selbſtbewußtſein von gar keiner Bedeutung ſind: wie die Sagen von den leiblich-individuellen Erſcheinungen Jehova's auf Erden, von der Himmelfahrt des Henoch, des Elias, von der höheren Begeiſterung Bileams, woraus ſich nichts folgern läßt für die Ueberzeugung des hebräiſchen Volkes von der Einheit des Menſchen mit Gott, der Unſterblichkeit der Seele, der allgemeinen Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes. Wäre Chriſtus als Gottmenſch auf Erden erſchienen ohne die Menſchheit überhaupt mit Gott zu verſöhnen und zu vereinen, wäre ſeine Erſcheinung bloß Ausnahme von der Regel geweſen, und entſpräche in den Gläubigen die Form des Selbſtbewußtſeins nicht der des Bewußtſeins, in welcher letzteren die Idee des Gottmenſchen nur als Erſcheinung und Geſchichte angeſchaut wird; ſo wäre jene Erſcheinung eben ſo unwahr und bedeutungslos wie die Vorſtellungen von Götterincarnationen, welche in mehreren aſiatiſchen Religionen vorkommen ohne weſentliche Begriffsmomente derſelben zu bilden. Die Form der Vorſtellung hat die Zweideutigkeit, daß ſie auf der einen Seite das Menſchliche in die Sphäre des Allgemeinen nur übertragen kann, um dieſelbe vorſtellig zu machen, ſo daß die menſchliche Geſtalt, das menſchliche Bewußtſein, Vorgänge des endlichen Lebens, nur die Schaale bilden, welche dem Göttlichen äußerlich anklebt, kein Moment in ſeiner eigenen Bewegung ſind; auf der anderen Seite aber auch die Momente des Selbſtbewußtſeins objectiviren kann, womit immer verbunden iſt, daß die äußerliche Seite der Vorſtellung in den Kreislauf des inneren Lebens zurückgeht, ihre Objectivität überwunden, und die abſtracte Form des Bewußtſeins zur concreten des Selbſtbewußtſeins aufgehoben wird. Gewiſſe Vorſtellungen können ſich daher äußerlich ſehr ähnlich ſehen,

haben aber einen sehr verschiedenen Gehalt nach den Standpunkten des Selbstbewußtseins, und können daher nur im Zusammenhange aller religiösen Sphären richtig gewürdigt werden. Dieß übersah man gewöhnlich bei den Versuchen, die biblischen Vorstellungen mit den Gestalten anderer Standpunkte, namentlich mit der heidnischen Mythologie, zu paralleliſiren und aus der Aehnlichkeit beider das Eigenthümliche der ersteren zu erklären. Auch die moralische und sittliche Sphäre bietet dasselbe Verhältniß dar, und es ist immer ein bedeutender Unterschied, ob ein Ausspruch dieser Art, mag er auch äußerlich und einzeln betrachtet ganz gleich sein, im Alten oder im Neuen Testament, oder bei einem heidnischen Philosophen vorkommt. Der bestimmte Gehalt, welchen er im Zusammenhange eines besonderen Ganzen hat, wird allerdings aus seiner allgemeinen Bedeutung erläutert, wird die letztere aber ganz abstract gefaßt als Maxime der praktischen Vernunft, so hat sie in dieser Weise eben so wenig Wahrheit, da solche Maximen erst in der Einheit mit dem religiösen und sittlichen Leben wirkliche Bedeutung für das Selbstbewußtsein haben. Wie verschieden ist nicht das Gebot der Liebe nach den einzelnen Stufen des geistigen Lebens bestimmt, und wie unterscheidet sich der tiefe Gehalt, den es im christlichen Selbstbewußtsein einnimmt, von den übrigen Auffassungen? — Gewisse Gestalten des religiösen Bewußtseins sind von der Art, daß sie auch bei fortschreitender Entwickelung nie in das Selbstbewußtsein wirklich eintreten können, sondern allmälig verflüchtigt werden und sich nur noch in der Erinnerung oder in der symbolischen und dichterischen Anschauung erhalten. Sie müssen daher eine solche abstracte Natur haben, daß sie die concreten Bestimmungen des Selbstbewußtseins, welche man versucht werden könnte in sie hineinzulegen, nicht aushalten, dieselben vielmehr um ihrer Selbsterhaltung willen von sich abstoßen, eine Dialektik, die ihnen zuletzt dennoch den Untergang bereitet. Dieser Gang des Bewußtseins läßt sich bei den Vorstellungen von Engeln und Dämonen beobachten, welche beide abstracter Natur

ſind, die Engel noch mehr als die Dämonen. Die erſteren ſind in der Schrift entweder in der Umgebung des göttlichen Thrones oder als Boten Gottes vorgeſtellt, in beiden Beziehungen ſelbſtloſe, willenloſe, unwirkliche Weſen, in welche das Göttliche nur hineinſcheint, ohne ſich darin als Gegenſatz zu brechen; ſie ſind daher, für ſich betrachtet, weder endlich noch unendlich, weder gut noch böſe, aber heilig als durchſichtige, farbloſe Träger des göttlichen Zweckes. Da die Endlichkeit, Leiblichkeit, Selbſtſtändigkeit bloß ihr Schein iſt, ſo fällt nur das Moment des Bewußtſeins, das reine Anſchauen, nicht das Moment des Selbſtbewußtſeins in ſie hinein; ſie haben daher keine weſentliche Beziehung zu dem Menſchenleben, ſind nicht Gegenſtand der Andacht und des Cultus und gelten nicht als Vorbilder des praktiſchen Lebens. Die jüngere Vorſtellung der Schrift ſtreift zwar in einzelnen Zügen an die letztere Seite an, ſofern die Engel als Schutzengel einzelner Menſchen und ganzer Völker und als Mittelperſonen zwiſchen Gott und den Menſchen vorgeſtellt werden; bei ſpäteren Sekten wurden ſie dann auch Gegenſtand der Andacht und des Cultus; allein die Entwickelung des chriſtlichen Selbſtbewußtſeins mußte dieſe Seite ſchlechterdings ausſchließen, da der Geiſt Gottes als die abſolute und allein wahre Vermittelung des Menſchen mit Gott erkannt, und alle abſtracten Durchgangspunkte derſelben überſprungen oder vielmehr überwunden wurden. Die ſpätere Vorſtellung von den Engeln macht die Bewegung, die concreten Momente des Selbſtbewußtſeins in dieſelben hineinzulegen, wogegen die doketiſche Anſicht wieder die abſtracte Seite hervorhob, aber ſelbſt die entgegen ſtehende Seite in ſich ſchließen wollte, was einen unaufgelöſten Widerſpruch bildete: die wahre Form des Selbſtbewußtſeins, die concrete Seite des Ewigen, wurde in der Perſon des Gottmenſchen und in dem göttlichen Geiſte realiſirt, da allein der Geiſt die Form des Begriffes hat, den Widerſpruch innerhalb ſeiner überwinden und die abſtracten Momente zu concreter Identität verknüpfen kann. Indem daher die Engelvor-

ſtellung Moment des Selbſtbewußtſeins werden wollte, ging ſie in dieſer Bewegung vielmehr zu Grunde und verlor ſelbſt für das Bewußtſein die höhere Bedeutung. — Die dämonologiſchen Vorſtellungen greifen ſchon mehr in die Seite des Selbſtbewußtſeins über, zumal in der Geſtalt, daß der Satan mit ſeinen Geiſtern ein dem Göttlichen gegenüberſtehendes, eine Zeitlang ſelbſtſtändiges Reich bildet, welches die Menſchen auf alle Weiſe anfeindet, zum Theil verführt, zum Theil aber vergebens bekämpft, bis es endlich durch die göttliche Macht ſelbſt untergeht. Dieſes Reich iſt in der Form des Bewußtſeins die Objectivirung der zweiten endlichen Sphäre im Extreme des Gegenſatzes und in der Totalität deſſelben; es konnte deshalb in der bibliſchen Religion erſt hervortreten, als die Totalität der gegenwärtigen Weltentwickelung als ſündhaft und nichtig einer höheren Totalität, dem göttlichen, meſſianiſchen Reiche, entgegengeſetzt war. Es bildet deshalb auch kein eigentliches Moment des Selbſtbewußtſeins, da der Menſch durch den Zuſammenhang mit dem göttlichen Leben gegen die Angriffe des Satan geſichert, vermöge des Glaubens ſeinem Bereiche entnommen iſt, und denſelben als einen ſolchen weiß, der an ſich nichtig iſt und in der Zukunft auch vernichtet — nicht gebeſſert, was gar nicht zu der Vorſtellung paßt — werden ſoll. Da aber in das empiriſche Selbſtbewußtſein der Gegenſatz der Sünde und Gnade noch hineinfällt, wenn auch nur momentan und an ſich verſöhnt, oder, was daſſelbe ſagt, da die Erlöſten, ſo lange ſie auf Erden noch den Kampf des Glaubens beſtehen, den Anfechtungen des Böſen ausgeſetzt bleiben, mag daſſelbe auch an ſich als nichtig geſetzt ſein, ſo hat jene Vorſtellung immer praktiſche Bedeutung gehabt, und iſt viel wirkſamer geweſen, als die Vorſtellung von den Engeln, wie denn auch der Satan in der That eine viel bedeutendere Geſtalt iſt. Sehen wir nun auf die geſchichtliche Ausbildung derſelben in den bibliſchen Büchern, ſo konnte das praktiſche Moment erſt da eintreten, als Satan nicht mehr in der bloßen Vorſtellung lebte, ſondern im eigenen Innern

und im Ganzen des sündigen Weltlebens als wirksame Macht gewußt wurde, als mithin die subjectiv-menschliche Seite des Bösen als Moment in die Allgemeinheit der Vorstellung hineinfiel. In den kanonischen Büchern des Alten Testaments ist dieß noch nicht der Fall, der Satan wird nur herbeigezogen um das Uebel und das Böse in der Welt zu erklären, lebt nur im Bewußtsein, und hat daher auch seine spätere Allgemeinheit noch nicht erreicht. Dieß zeigt besonders das Buch Hiob, worin Satan nur im Prolog erscheint, in objectiver Symbolik, und zwar als Einzelner unter den übrigen Himmelsbewohnern, boshaft und verläumderisch, aber den göttlichen Befehlen gehorsam. In den Dialogen wird seiner nicht gedacht, keiner der Streitenden zieht jene Vorstellung herbei, um Hiobs Leiden daraus zu erklären, sie hatte daher keine praktische Bedeutung, und erklärte das Problem nur in objectiver, oberflächlicher Weise, ja sie war selbst noch eine oberflächliche Einkleidung, da Satan als Diener Gottes handelt und das Moment des Gegensatzes, welches in seiner Person liegt, in der Bewegung des göttlichen Rathschlusses getragen wird. Die fremdartige Färbung der ganzen Vorstellung läßt sich nicht verkennen und verräth deutlich, daß die Totalansicht von der Weltregierung in einer Uebergangsperiode begriffen war, worin sie sich fremde Elemente assimilirte und in unbefangener Weise einflocht, während das Selbstbewußtsein wesentlich noch einem früheren Standpunkte angehörte. Alle Uebergangsperioden, mögen sie die Totalanschauung oder einzelne Seiten betreffen, bieten eine solche schwankende Gestalt der einzelnen Elemente dar, und erfordern die meiste Umsicht der Betrachtung, um nicht zu viel oder zu wenig hineinzulegen.

Die andere Weise der unvollständigen Dialektik beider Seiten, daß nämlich ein Begriffsmoment im Selbstbewußtsein gesetzt ist ohne zugleich im Bewußtsein objectivirt zu sein, kann nur die bestimmtere Form des Inhalts betreffen, nicht den Inhalt selbst, da das Selbstbewußtsein als die concretere Gestalt das Bewußtsein an sich immer in sich schließt. Jene Formbe-

ſtimmung können wir unter dem allgemeinen Namen der Lehre zuſammenfaſſen, und müſſen dann behaupten, daß das Leben immer der Lehre vorangehe, weil es ſich zur Lehre verhält als Unmittelbares zum Vermittelten. Stellt man freilich dieſen Satz ohne Einſchränkung und nähere Erklärung auf, ſo iſt derſelbe einſeitig und unrichtig, da eben ſowohl Lehre, Beiſpiel, hiſtoriſche Ereigniſſe, die einen gewiſſen Gedankengehalt darſtellen, dem Leben vorangehen und die beſtimmte Geſtaltung deſſelben vermitteln, wie es denn in der Geſchichte des Geiſtes nichts ſchlechthin Unmittelbares giebt. Hier faſſen wir aber das Selbſtbewußtſein, Leben, als einfaches Reſultat, in welchem die verſchiedenen daſſelbe vermittelnden Thätigkeiten zuſammenlaufen, ſo daß das Selbſtbewußtſein ſich als einfaches Beſtimmtſein, als neue Schöpfung weiß, und nun die einzelnen Seiten, welche daſſelbe conſtituiren, zu objectiver Anſchauung in die Form des Bewußtſeins herausſetzt. Iſt im Selbſtbewußtſein eine weſentliche Veränderung vorgegangen, ſo kann die frühere Form des Bewußtſeins ihm nicht mehr entſprechen, es muß ſich eine neue ſchaffen, einen neuen Himmel und eine neue Erde aus ſich entwickeln, ſich in dieſer objectiven Welt orientiren und die Wahrheit und Gewißheit ſeines eigenen Lebens darin anſchauen. Setzen wir nun eine neue Geſtalt des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins, mag der ſie conſtituirende Begriffsinhalt einen weiteren oder engeren Umfang haben, als die Mitte, und reflectiren auf die frühere, gleichzeitige und nachfolgende Bewegung des Bewußtſeins, ſo kann dieſelbe von dem Selbſtbewußtſein überflügelt werden, ſo daß das Bewußtſein in ſeinem theoretiſchen Verhalten die bewegliche Form des Selbſtbewußtſeins weder vollſtändig vorbereitet, noch ſtetig begleitet, noch in der nächſten Folgezeit angemeſſen nachbildet. Der Geiſt iſt zwar eine ſtetige Bewegung in ſich und auch die Form des Bewußtſeins kann nie ausgeſchloſſen werden, aber das Uebergewicht der vermittelnden Thätigkeit kann auf die eine oder andere Seite fallen. Wie daher ein Inhalt zuerſt in das Bewußtſein treten kann

ohne zugleich das Selbſtbewußtſein gleichmäßig zu durchdringen, ſo kann auch das Selbſtbewußtſein ſich einer neuen Geſtalt entgegenbewegen, während das Bewußtſein noch zurückbleibt. Nur ſo erklärt es ſich, wie die theoretiſche Anſicht eines Zeitalters plötzlich umſchlagen kann, als ob ſie mehrere Zwiſchenſtufen des Bewußtſeins überſpränge, die aber in der That in der Bewegung des allgemeinen Selbſtbewußtſeins enthalten waren. So hielt z. B. die Mehrzahl der Juden zur Zeit Chriſti an dem abſtracten Monotheismus theoretiſch feſt, obgleich ſich ſchon eine Form der Erlöſungsbedürftigkeit entwickelt hatte, die über jenen hinauswies. In ſolchen Uebergangsperioden verliert die traditionelle Form des Bewußtſeins ihre Wahrheit und Lebendigkeit, ſei es, daß ſich Zweifel an dem Glaubensinhalte entwickeln, oder daß derſelbe unverſtändlich, ſtarr, gleichgiltig wird, oder, was die eigentliche Bewegung des frommen Bewußtſeins ausmacht, daß derſelbe durch gewiſſe Elemente erweitert wird, die aber zunächſt noch nicht als Momente in der Entwickelung des Göttlichen gewußt werden, ſondern als Veranſtaltungen, die von demſelben ausgehen, ihm ſelbſt aber noch äußerlich bleiben. Im jüdiſchen Bewußtſein zur Zeit Chriſti wurde das meſſianiſche Reich und die Perſon des Meſſias zwar als Offenbarung göttlichen Lebens angeſchaut, aber ohne daß die Bewegung in Gott ſelbſt fiel und die wahre Identität des Meſſias und ſeines Reiches mit dem Ewigen erkannt wurde. Das Göttliche in Chriſto wollten viele ſeiner jüdiſchen Begleiter nicht leugnen, aber die weſentliche Einheit deſſelben mit dem Vater erſchien ihnen als Gotteslästerung, weil ihr theoretiſches Bewußtſein an der abſtracten Allgemeinheit des göttlichen Weſens feſthielt. Ihr unmittelbares Selbſtbewußtſein folgte dem Rufe des göttlichen Lebens, während das Bewußtſein die Welt des theoretiſchen Geiſtes zu retten ſuchte, welche in jenem zu Grunde zu gehen ſchien. Der hartnäckige Verſtand mußte aber der Macht des Geiſtes weichen, die unbewußt die Schranke hinwegräumte, ſo daß das Bewußtſein den Himmel offen ſah und den Menſchen

in verklärter Einheit mit Gott, als es aus dem Drange der geistigen Entwickelung, in welche es unwillkürlich hineingezogen war, sich herauskehrte und seine eigene Schöpfung gegenständlich anschaute. Diese Umgestaltung der theoretischen Seite geschieht aber nicht gleichmäßig, wie die verschiedenen Formen derselben zeigen, die aus demselben Selbstbewußtsein hervorgehen; ihre Dialektik ist zuerst noch unvollständig und überwindet nicht ganz die frühere Gestalt, sie ist abhängig von den Bildungsstufen der Individuen, da das Denken das bewegende Princip darin ist und ein verschiedenartiges Verhältniß zu den übrigen Formen des subjectiven Lebens haben kann, ihre bestimmtere Gestaltung ist daher besonders durch hervorragende Talente bedingt, welche dem theoretischen Geiste ganzer Perioden ihr Gepräge aufdrücken. Obgleich nun in diesem Bildungsprocesse immer eine Wechselwirkung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins stattfindet, so ist darin dennoch eine Priorität des Selbstbewußtseins gegeben, welches in seiner Einfachheit über manche einseitige und veraltete Formen hinweg sein kann, in denen sich das theoretische Bewußtsein noch bewegt. Am klarsten zeigt dieß die jüdische Färbung der christlichen Lehre, die sich in verschiedenem Maaße in allen Büchern des Neuen Testaments findet, wenn auch nur in formeller Hinsicht. Erhält später die Form des Bewußtseins, nachdem sie einen Hauptbildungsproceß zurückgelegt hat, einen starren Charakter, wie in der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit, so daß das Selbstbewußtsein allmälig eine andere Gestalt annimmt, so wiederholt sich der frühere Proceß, nur in verschiedenem Verhältnisse der beiden Seiten zu einander, die eine wird immer durch die andere flüssig gemacht, und in dieser Bewegung offenbaret sich die geistige Lebendigkeit der Lehre und des Lebens.

§. 13. Da die Form des Bewußtseins seinem Gegenstande, der Erscheinung des Göttlichen für dasselbe, entspricht, so sind die verschiedenen Stufen der

Religion eben so viele Entwickelungsstufen des Bewußtseins, und können nur drei Hauptunterschiede enthalten. Das Bewußtsein ist nämlich zuerst natürliches Bewußtsein in unmittelbarer Einheit des Geistigen und Natürlichen, und weiß das Göttliche in derselben Bestimmtheit als geistig-natürliche Substanz; das Bewußtsein unterscheidet sich zweitens von dem Natürlichen, setzt sich als Subject, das sich frei in sich selbst bestimmend die Macht ist über das Natürliche, welches unselbstständig, ideell erscheint und als Mittel dem Zwecke dient; das Göttliche wird daher ebenfalls in der Form freier Subjectivität gesetzt, welche ihren Zweck oder eine Vielheit von Zwecken in dem Aeußeren, Endlichen realisirt; diese Seite des Endlichen ist das endliche Selbstbewußtsein, und der Zweck ist selbst ein endlicher, da die Subjectivität für sich bleibt in abstracter Unendlichkeit. Das Bewußtsein entwickelt sich drittens zum Selbstbewußtsein, Geist, unendlicher Subjectivität, verhält sich zu seinem Unterschiede als zu sich selbst, hat die Seite des Aeußeren überwunden und ist in dieser unendlichen Bewegung wahrhaft frei; das Göttliche wird daher ebenfalls als Selbstbewußtsein, Geist, erkannt, welches sich in seinem Anderen, dem endlichen Bewußtsein, selbst erscheint, und den absoluten Zweck, seinen eigenen göttlichen Begriffsinhalt realisirt, so daß die Seite der Realität Moment ist in der wahrhaft unendlichen Bewegung. Erst in die-

ſer Weiſe iſt der Begriff der Religion vollſtändig zur Idee realiſirt, und dieſe Religion ſelbſt iſt daher die abſolute.

Es kann nicht unſere Aufgabe ſein, die verſchiedenen Geſtalten der Religion mit der bibliſchen zu vergleichen und dadurch ihre Eigenthümlichkeit auszumitteln; auch haben wir hier noch nicht im Beſonderen auf den Unterſchied des Alten und Neuen Teſtaments einzugehen, ſondern nur das allgemeine Princip anzugeben, wonach die Unterſchiede der verſchiedenen Religionsſtufen überhaupt abgemeſſen werden müſſen. Die gewöhnliche Claſſification derſelben als polytheiſtiſcher, monotheiſtiſcher u. ſ. w., wobei dann das Chriſtenthum nur als Art neben der altteſtamentlichen und muhammedaniſchen Religion erſcheint, oder als offenbarter und nichtoffenbarter, was nur einen äußerlichen Unterſchied giebt, da man unter Offenbarung gewöhnlich nur ihre äußerliche Seite verſteht, dieſe und ähnliche empiriſche Eintheilungen dürfen wohl als antiquirt betrachtet werden. Man kann die verſchiedenen Religionen in ein inneres, organiſches Verhältniß zu einander ſetzen, und dabei immer noch den ſpecifiſchen Unterſchied der bibliſchen Religion als göttlicher Offenbarung feſthalten; denn begreift man darunter auch die Religion des Alten Teſtaments, ſo iſt der Inhalt der Offenbarung kein abſoluter, ſondern entſpricht den nothwendigen Erziehungsſtufen der Menſchheit — dem Bewußtſein — läßt ſich daher neben andere Stufen ſtellen, da ja auch andere Religionen als Erziehung der Menſchheit betrachtet werden müſſen, wenngleich ihre Form von der bibliſchen verſchieden war. Die bibliſche Vorſtellung, daß die Heiden dem Volke Gottes gegenüber ſich ſelbſt überlaſſen ſeien, bezieht ſich nur auf die beſonderen Heilsanſtalten, die beſtimmte Form, wie der göttliche Zweck realiſirt wurde, nicht auf das Gottesbewußtſein überhaupt; das letztere muß aber als die allgemeine Offenbarung Gottes begriffen werden. Selbſt wenn ſich zeigen ſollte, daß die Religion des Alten Teſtaments ihrem Begriffe

einander vergleicht, muß jede derſelben nach ihrer einfachen Totalität gefaßt werden, alſo in Einheit mit dem ganzen hiſtoriſchen Zuſtande eines Volkes.

Indem wir nun als Lehnſätze aus der Philoſophie der Religion die Hauptmomente hervorheben, worauf der Unterſchied der Religionen gegen einander beruht, ſo müſſen wir dabei vom Begriffe der Religion ausgehen, weil dieſer die Totalität der Momente in ſich ſchließt und das einzelne Moment erſt als ſolches erkannt werden kann in ſeiner Beziehung zu jener. Da der Begriff als Begriff oder in der Totalität der Momente in der chriſtlichen Religion realiſirt iſt, ſo können alle anderen Religionen nur vom Standpunkte des Chriſtenthums richtig erkannt werden, und wir müſſen uns zunächſt darüber verſtändigen, inwiefern das Chriſtenthum den Charakter der abſoluten Religion hat, die wirkliche Realität des Begriffes oder die Idee der Religion iſt. Um dieſe Aufgabe zu löſen, müſſen wir von vorn herein zwei einſeitige Betrachtungsweiſen ausſchließen, wovon die eine auf dem Standpunkte des abſtracten Verſtandes, die andere auf dem des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins ſteht. Beide ſind nicht unwahr, wenn man jede für ſich betrachtet, aber einſeitig und halbwahr, wie die Standpunkte, aus denen ſie hervorgehen; in der Bewegung des Begriffes bilden ſie deshalb verſchwindende Momente. Nach der Verſtandesbetrachtung iſt das Chriſtenthum die vollkommenſte Form der Religion, weil es die geläutertſten, geiſtigſten Vorſtellungen über das göttliche Weſen, die menſchliche Beſtimmung und den göttlichen Heilsplan, und die reinſten Maximen für das praktiſche Leben enthält. Den Charakter der abſoluten Religion kann dieſe Anſicht dem Chriſtenthum nicht geben, da für den Verſtand nur die Verſtandes-Kategorieen und das moraliſche Geſetz, alſo nur die ſubjective Seite des Geiſtes, als etwas Abſolutes gelten, während die Möglichkeit einer adäquaten Erkenntniß des Objectiv-Göttlichen geleugnet wird. Der Rationalismus mag deshalb die abſtracte Möglichkeit der göttlichen Offenbarung nicht leugnen, beſcheidet

ſich aber, kein ſubjectives Kriterium zu haben, um eine wirkliche Offenbarung als ſolche zu erkennen; er kann daher auch von der chriſtlichen Religion nur behaupten, daß ſie ihm als die vollkommenſte der bisherigen erſcheine, muß aber die Möglichkeit einräumen, daß mit der Zeit noch eine vollkommnere erſcheinen dürfte. Das Eigenthümliche des Chriſtenthums wird dabei in abſtracte Beſtimmungen geſetzt, öfter nur als Vergeiſtigung und Verallgemeinerung des Altteſtamentlichen Standpunktes angeſehen und damit ſeiner ſpecifiſchen Dignität beraubt, die concretgeiſtigen Beſtimmungen werden verflüchtigt, und die Aufklärung meint in der That darüber hinaus zu ſein, indem ſie eine Fortbildung des Chriſtenthums zur Welt-Religion behauptet, als ob daſſelbe erſt den Läuterungsproceß des Verſtandes durchlaufen müßte, um allgemeinwahr, oder richtiger, allgemeinbrauchbar zu werden. Da dieſe Anſicht die eigentliche — abſolute — Erkenntniß ausſchließt, ſo kann ihr auch vom Standpunkte der letzteren nur formelle Bedeutung zugeſtanden werden, ſofern ſie das Recht des Gedankens vertritt, ſinnliche und zufällige Elemente ausſcheidet und als Moment des Gegenſatzes die Lebendigkeit in der Bewegung des geiſtigen Lebens unterhält. — Die andere Betrachtungsweiſe geht vom unmittelbaren Selbſtbewußtſein aus, und dreht ſich hauptſächlich um die Lehren von der Sünde und von der Erlöſung, die auch wirklich den ſubjectiven Mittelpunkt des Chriſtenthums bilden, da ſie den Gegenſatz innerhalb des Geiſtes in ſeiner extremen Schroffheit und zugleich die Aufhebung deſſelben darſtellen. Man zeigt nun auf empiriſchem Wege, daß die menſchliche Natur wegen ihrer inneren Zerrüttung zu allen Zeiten erlöſungsbedürftig und unfähig geweſen ſei, aus eigener Kraft die Idee der Heiligkeit zu realiſiren, daß ſie deshalb einer höheren göttlichen Lebensmittheilung bedürfe, und daß das Chriſtenthum allein im Stande ſei dieſelbe zu geben, da es dem Menſchen das eitle Vertrauen auf eigene Kräfte raube, ihn auf die göttliche Gnade hinweiſe und ihm ein Princip reiche, ſich dieſelbe anzueignen, nämlich den Glauben

an die wirklich vollbrachte Erlösung, wodurch der ganze Mensch verklärt werde. Das Christenthum habe dann diese höhere Kraft auch zu allen Zeiten bewährt, habe alle Richtungen, alle Bildungsstufen geheiligt, alle Kräfte sich dienstbar gemacht, sei aus den Zeiten der Verfinsterung siegreich und mit neuer Klarheit hervorgegangen und stehe dadurch hoch über allen Menschenmeinungen und Systemen. Auf diesem Standpunkte der Betrachtung kann viel Wahres und Tiefes gesagt werden, was besonders geeignet ist, die praktische Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu begründen und zu befestigen, aber zu einem apodiktischen Urtheil über den absoluten Charakter desselben kann er es seiner eigenen Natur wegen nicht bringen. Denn dieses ist nur auf logischem und metaphysischem Standpunkte möglich; von diesem sucht aber jene Ansicht das Bewußtsein gerade wegzuleiten und alle Speculation als müßig und gefährlich in die einfache Tiefe des unmittelbaren Selbstbewußtseins zu versenken. So viel Wahrheit und Segen daher auch dieser Standpunkt einem anderen Extreme gegenüber haben mag, so zeigt er dennoch seine Einseitigkeit schon darin, daß er von dem Denken zu abstrahiren sucht, und die speculative Vernunft aller Zeiten, also auch der unsrigen, nicht mit zu den Richtungen der menschlichen Natur zählt, welche das Christenthum zu durchdringen und zu verklären hat. Ist in einem Individuum die denkende Vernunft erwacht, so hat das Einzelne für dasselbe nur Wahrheit und Gewißheit in der Totalität aller Gedankenbestimmungen, es fragt nach den Gründen der Lehre, warum die menschliche Natur zerrüttet, erlösungsbedürftig, warum die vollbrachte Erlösung die wahrhafte sei und eben sowohl der Natur Gottes als der menschlichen Natur schlechthin entspreche. Wäre es nun richtig, was die Gefühlsansicht mit der Verstandesbetrachtung gemeinsam behauptet, daß die Natur Gottes nicht erkannt werden könne, so ließe sich auch kein Urtheil über die Richtigkeit der Offenbarung und ihre Angemessenheit zum Wesen Gottes fällen, mithin auch nicht über die wahrhafte Form der

Erlösung, es ließe sich immer noch voraussetzen, daß Gott eine höhere Form der Offenbarung für spätere Zeiten aufgespart, wodurch er sich dann auch mehr zu erkennen geben werde, daß eine Erlösung möglich sei, welche die Bedürfnisse der menschlichen Natur in noch höherer Weise befriedigen — denn alle Bedürfnisse sind relativ, ein gebildetes Volk und ein gebildetes Individuum hat Bedürfnisse, die dem Zustande der Rohheit fehlen, die Bedürfnisse wachsen daher mit der Zeit — und deshalb ein höheres Selbstbewußtsein erzeugen werde, welches mehr innere Wahrheit und Gewißheit habe, und sich etwa zu dem gegenwärtigen verhalte wie das Neue Testament zum Alten. Daß im Neuen Testament die Offenbarung in Christo in die letzten Zeiten verlegt wird, kommt natürlich hier nicht in Betracht, da es sich nicht um den Ausspruch selbst, sondern um seine absolute Wahrheit handelt. Außerdem kann aber auch die Verstandesbetrachtung die Giltigkeit jener Neutestamentlichen Vorstellung in Zweifel ziehen, da sie sich an die jüdisch-messianischen Erwartungen knüpfte, das Ende der Welt als nahe vorstellte, oder vielmehr die Idealisirung des Endlichen durch den Geist als Vernichtung des Endlichen, die Aufhebung der geistigen Schranke als Hinwegräumung der äußeren vorstellte. Für den Standpunkt des Begriffes ist dieß ein bloßer Formunterschied, welcher der Weise des vorstellenden Bewußtseins zur Last fällt; der kritische Verstand, welcher diese Einsicht verschmäht, kann aber leicht einen Mißgriff darin entdecken und so die ganze Vorstellung, daß die christliche Offenbarung die letzte, mithin vollkommenste sei, problematisch machen. Das fromme Bewußtsein erhebt sich zwar über solche Zweifel, und hat die Wahrheit in der Form des Glaubens als unerschütterliche Selbstgewißheit, da aber dem Glauben die Vermittelung des Denkens noch gegenüber steht, so behält seine Gewißheit einen subjectiven Charakter, erreicht keine wahrhafte Objectivität, Allgemeingiltigkeit, welche nur der Standpunkt des Begriffes gewähren kann, da er die übrigen Betrachtungsweisen als Momente in sich schließt. Wir

müſſen deshalb vom Begriffe der Religion ausgehen, und nachweiſen, wie derſelbe im Chriſtenthume wirklich realiſirt iſt; denn da der Begriff ſelbſt und ſeine Realität, die Idee, die abſolute Form der Wahrheit iſt, worein alle anderen Gedankenbeſtimmungen als Momente zuſammengehen, ſo wird eben damit auch die abſolute Form der chriſtlichen Religion bewieſen. Wollte man deſſenungeachtet noch eine vollkommnere Religion als möglich, d. h. denkbar, ſetzen, ſo würde dieſe Denkbarkeit, näher beſtimmt, nur einen einſeitigen Kreis der Momente umfaſſen, welche in der Begriffsform in ihrer Totalität vorhanden ſind; jene mögliche Religion wäre nur eine Abſtraction der wirklichen und wahren, und es fände daſſelbe Verhältniß ſtatt, als wenn Jemand über die Vollkommenheit der Welt in Zweifel geriethe und ſich die Möglichkeit einer anderen, vollkommneren Welt conſtruirte. Denn auch hier wären die Beſtimmungen der möglich-beſſeren Welt nur Abſtractionen der wirklichen, da das denkende Subject in der Totalität der wirklichen Welt mit inbegriffen iſt, auch nach der Seite ſeines Denkens; die Gedankenmöglichkeit wäre daher nur eine abſtracte, einſeitige Beſtimmung, welche die Welt in ſich ſelbſt erzeugte, ein Poſtulat, das in der Welt theils ſchon erledigt wäre, theils noch immer erledigt würde. Jene Natur des Begriffes ſetzen wir hier voraus (vergl. §. 7 u. 12.), und verfolgen nur, wie ſeine drei Momente ſich im Chriſtenthume wahrhaft durchdrungen haben, wie ihr Proceß die Vermittelung des Unendlichen in ſich ſelbſt iſt, oder in Beziehung auf die Realiſirung des Begriffes im Objecte, wie das Object — die Erſcheinung Gottes im Menſchen, der göttliche Zweck, deſſen Träger die Menſchen ſind — dem Begriffe entſpricht, ſelbſt unendlich, geiſtig, abſolut, alſo zur Idee erhoben iſt. Die Idee, Geiſt, Freiheit, iſt erſt die wahrhafte Form des Selbſtbewußtſeins, weil darin das Subject (der ſubjective Begriff) und das Object wirklich identiſch geſetzt, nicht bloß auf einander bezogen ſind, wie auf den untergeordneten Stufen der Religion, wo zwar die formelle Bewegung des Selbſtbewußtſeins vor-

kommt, aber nicht in der Flüssigkeit seiner Momente und in der unendlichen Fülle seines Inhalts. Unsere Betrachtung durchläuft hiernach drei Momente, zuerst den Begriff in der Einheit seiner Momente, zweitens die Realität des Begriffes, seine Erscheinung im Object, und drittens die Einheit beider, die Idee; alle drei bedingen sich gegenseitig, da die beiden ersten Momente dem Bewußtsein, das dritte dem Selbstbewußtsein angehört, also dasselbe Verhältniß stattfindet, welches wir oben betrachteten (§. 12.). Im ersteren Moment ist nun im Christenthum Gott als Geist gefaßt, nach der absoluten Bestimmung seines Wesens; im zweiten Moment entspricht die menschliche Vorstellung von Gott jenem Begriffsinhalte: Gott erscheint als Geist, die Realität entspricht dem Begriffe, und eben so ist das geistige, unendliche, ewige Leben als letzte Bestimmung des Menschen gesetzt, der Mensch daher als Träger des Göttlichen selbst gedacht und die Sphäre der Endlichkeit als ideelles Moment, bloßer Durchgangspunkt, verschwindendes Mittel in der Realisirung des absoluten Zweckes, welcher sich darin erhält und in dem Mittel schlechthin bei sich bleibt; im dritten Moment endlich, in dem Selbstbewußtsein des Geistes, der Gemeinde, Kirche, ist die wirkliche Totalität der beiden anderen Seiten gesetzt: indem Gott als Geist, wie es sein Begriff verlangt, erscheint, sich dem Object manifestirt, so erscheint er dem Geiste, bleibt daher im Anderen schlechthin bei sich selbst, hat in dieser Bewegung sein Selbstbewußtsein, erzeugt in diesem unendlichen Proceß nur sich selbst, und umgekehrt, indem die Gemeinde Gott als Geist anschaut und sich selbst als lebendiges Moment des unendlichen Processes weiß, hat sie ihr wahres Selbstbewußtsein in Gott. Da nun in diesem ganzen Proceß der unendliche Begriff oder Zweck nicht in Anderes übergeht, sondern nur sich selbst entfaltet — denn das Unendliche ist nach seiner Wahrheit als solches erkannt, welches das Endliche in sich enthält und so wahrhaft schrankenlos ist, und das Endliche als solches, welches nur verschwindendes Moment innerhalb des Unendlichen ist — so

wußtſein, ſobald es ſich klar ſelbſt erfaßt hatte, dieſelben nicht aufnehmen, wohl aber einzelne Elemente außerhalb des allgemeinen Zuſammenhanges, namentlich ſolche, welche zur Ergänzung des abſtracten Princips der allgemeinen Subjectivität dienen konnten. Im Hebraismus betrafen dieſelben faſt nur die ſymboliſche Darſtellung des Göttlichen und den Cultus, in ſpäteren Zeiten wurde aber das Princip ſelbſt erweitert, indem die Seite des Endlichen, welche auf dem Boden der Natur-Religion noch Realität hat, auch im Judenthum größere Bedeutung und Selbſtſtändigkeit erhielt, und ſo ihrer Verklärung durch das Chriſtenthum entgegenreifte.

Wir haben die drei Stufen des Bewußtſeins und der Religion nach ihrem Begriff betrachtet, ſo daß das Chriſtenthum als die Realität deſſelben die erſte Stufe bildet; in der geſchichtlichen Entwickelung iſt aber der Begriff als die Totalität der Momente Reſultat und das natürliche Bewußtſein macht wie im Leben des einzelnen Menſchen ſo im Ganzen der Weltgeſchichte den Anfang. Dieß liegt nothwendig in der Natur der Sache, ſo daß wir es annehmen müßten, wenn uns auch keine hiſtoriſche Nachrichten darüber belehrten oder die Sagen des Alterthums ihm ſcheinbar entgegen wären. Hiſtoriſch betrachtet laſſen ſich außerdem wohl Uebergangsſtufen der drei Hauptformen und vielfältige Modificationen derſelben denken, aber keine vierte Form, die ihrem Begriffe nach von den angegebenen unterſchieden wäre.

§. 14. Die hiſtoriſche Erſcheinung einer Religionsſtufe ſtellt den Begriff derſelben dar, aber nur in der Totalität der erſcheinenden Momente. Der Anfang, die Entwickelung und der Untergang der endlichen Religionen, ſo wie der Anfang und die Entwickelung der abſoluten Religion kann daher auf empiriſchem Wege nicht wahrhaft begriffen werden; die einzelnen Erſcheinungen und beſonderen Geſtal-

und in welche es zurückgeht, das Natürliche ist selbst ein reales Moment in derselben, ihre Unendlichkeit ist nur die Allheit, nicht die Allgemeinheit des Gedankens. Die Subjectivität dagegen ist die letztere Allgemeinheit, sie hat das Natürliche als Gegensatz von sich ausgeschlossen, setzt dasselbe als ideell, unselbstständig und weiß sich als die Macht darüber; sie ist reine Selbstbestimmung, hat nur sich selbst, den Gedanken zum Inhalt, ist daher frei und in Beziehung auf das Andere der Zweck, welcher sich realisirt. Sie ist aber noch nicht Geist, da dieser die Einheit der Subjectivität und des Objectes voraussetzt, welche hier noch nicht stattfindet. Als reine Subjectivität, reines Denken, formelle Freiheit, bloßer Zweck, ist sie inhaltsleer, erst einseitig als das Allgemeine, Unendliche bestimmt; um Inhalt zu gewinnen, muß sie sich bestimmen, entschließen, realisiren. Jede Bestimmung ist aber Negation der reinen Allgemeinheit und daher Verendlichung. Der Zweck ist darum ein endlicher und eben so das Object, in dem er realisirt wird. Das Göttliche erscheint daher den Menschen in abstracter, endlicher Weise, und die menschliche Bestimmung wird nicht in das ewige Leben gesetzt, sondern in eine besondere Seite der Wirklichkeit, Wohlergehen, Macht, Kunst u. dergl. Die Subjectivität kann ihre reine Allgemeinheit nicht als wirklichen Zweck setzen, weil sie erst bloße Form ist, wogegen in der absoluten Religion die Subjectivität als Geist bestimmt ist und so in ihrer eigenen Fülle den Inhalt gewonnen hat, den sie realisirt. Auf jenem Standpunkte wird das Endliche, das zuerst als ideell erschien, wieder zum Realen, ist daher nicht wahrhaft überwunden, was erst im Geist geschieht, die Subjectivität bildet vielmehr wegen ihrer bloß formellen Allgemeinheit einen unversöhnten Widerspruch mit der Seite des Endlichen, die Realität entspricht dem Begriffe nicht, und der Zweck kehrt nicht in sich selbst zurück. Wir finden hier wohl sittliche Institute, vernünftige Gesetze, Kunst und Wissenschaft, die Individuen wissen sich auch als frei in Beziehung auf die natürliche Seite des Daseins, aber diese ganze Seite der Realität ist

noch nicht als Durchgangspunkt zum göttlichen Leben geſetzt, das Extrem der Endlichkeit, das tiefe Sündenbewußtſein, iſt nicht ausgebildet, die ganze Welt des endlichen Geiſtes iſt vergänglich, wird nicht zu einem ſeligen Leben verklärt. Das Selbſtbewußtſein dieſes Standpunktes kann hiernach nur eine Beziehung des endlichen Bewußtſeins auf das Göttliche, keine Identität beider Sphären ſein, die Freiheit nur formell ohne geiſtigen Inhalt, und die Gemeinde kann noch nicht ihre vollendete Geſtalt erreicht haben, iſt noch nicht durch ein wahrhaft allgemeines, geiſtiges Band zuſammengeſchloſſen. Weder der Begriff, noch das Object, noch die Idee hat daher den wahrhaften Inhalt und damit zugleich die abſolute Form erreicht, mag man jedes Moment einzeln für ſich betrachten, oder die Totalität der ganzen Entwickelung; die Subjectivität iſt noch nicht in ſich concrete Unendlichkeit, ihr Proceß muß daher in die Endlichkeit auslaufen. Bei der allgemeinen Beſtimmung dieſer Stufe, welche in der Geſchichte die hebräiſche, griechiſche und römiſche Religion einnimmt, haben wir es noch unberührt gelaſſen, ob die Subjectivität des Göttlichen als Einheit oder Vielheit geſetzt iſt, ein Unterſchied, auf den man gewöhnlich, und zum Theil mit Recht, großes Gewicht legt. Faßt man aber die Einheit und Vielheit als numeriſche Beſtimmung, ſo iſt ſie äußerlich und ohne Bedeutung; man müßte dann die Religion der Griechen und Römer auf Eine Stufe ſtellen mit den roheſten Natur-Religionen, und umgekehrt die hebräiſche Religion mit den Geſtalten paralleliſiren, worin die Einheit an ſich enthalten iſt und als Moment vorkommt, namentlich mit der Religion der Inder und Perſer. Eine höhere als die numeriſche Einheit bildet die Subjectivität ſelbſt, worin die empiriſche, natürliche Vielheit als ideell geſetzt iſt, ſo daß die einfache Beziehung derſelben auf ſich ſelbſt durch nichts Aeußeres getrübt wird (Einfachheit, Immaterialität); die höchſte Einheit iſt aber die des Gedankens, oder die Allgemeinheit, womit zugleich die Einheit des Zweckes, die Heiligkeit, geſetzt iſt. Dieſe letztere war die Vorſtellung der

hebräischen Religion; dessenungeachtet war aber die Realität des Zweckes endlich und die subjective Seite des hebräischen Volkes war, wenn auch in anderer Weise, eben so endlich bestimmt wie die griechische und römische. Bei den Griechen fiel die endliche Seite als einzelne Bestimmung in das Göttliche selbst hinein, was im Vergleich mit der hebräischen Religion eben sowohl als Fortschritt als auch als Rückschritt angesehen werden kann, die Götter — nicht die alten Götter, welche der Natur-Religion angehören — wurden als Vielheit göttlich-menschlicher Individualitäten dargestellt, die menschliche Gestalt als angemessene Erscheinungsform des Göttlichen erkannt, das Endliche durch die Idee zur Schönheit verklärt, überhaupt eine, wenn auch noch oberflächliche, Einheit des Göttlichen und Menschlichen angenommen. Diese Gestalten nähern sich, von einer Seite betrachtet, der Idee des Gottmenschen mehr, als die abstracte Unendlichkeit der hebräischen Anschauung und deren symbolische oder momentane Vermittelung mit der Wirklichkeit. Jenen Individualitäten fehlte aber der allgemeine Hintergrund, da die abstract-allgemeine Macht, das Schicksal, die Nothwendigkeit, ihnen äußerlich war, sie waren nur Darstellungen des Besonderen, endliche Subjectivitäten, während erst im Christenthum das Moment der Begriffseinzelnheit, der Geist, die unendliche Subjectivität, zum Bewußtsein kam. Obgleich daher die Momente der hebräischen und griechischen Religion sich verschieden zu einander verhalten, und dort das Moment der Allgemeinheit ohne die Besonderheit, hier das Moment der Besonderheit ohne die wahre Allgemeinheit erscheint, so bewegt sich dennoch die beiderseitige Entwickelung auf demselben metaphysischen Boden. Die römischen Götter dienten den Zwecken des Staates und der Individuen, also bloß äußeren, endlichen Zwecken, sie fielen der subjectiven Willkür anheim, ja zuletzt ließen sich die römischen Kaiser selbst göttlich verehren; die Seite des Allgemeinen ging hier zu Grunde im Empirisch-Einzelnen, und mußte Irreligiosität und Aberglauben erzeugen. Dieser Standpunkt läßt

ſich daher mit der hebräiſchen Religion nicht eigentlich paralleliſiren, da die objective Seite ganz von der endlichen Subjectivität verſchlungen wird; da die letztere aber hier zu ihrem Rechte kam, wenn auch in nichtiger Weiſe, ſo gehört die römiſche Religion als Mittelglied demſelben allgemeinen Boden an. Die Weltgeſchichte hat die Nothwendigkeit des römiſchen Princips hinlänglich erwieſen, ſofern dadurch die Welt der Götter und Volksgeiſter zertrümmert, und der Boden für das chriſtliche Princip geebnet wurde.

Das chriſtliche Bewußtſein ſträubt ſich zwar dagegen, die Religion des Alten Teſtaments mit zwei heidniſchen Religionen in ſo naher Beziehung und im Allgemeinen auf demſelben Boden des geiſtigen Lebens zu erblicken; es möchte lieber die Altteſtamentliche Religion als allmälige Entwickelung der Wahrheit, das Heidenthum dagegen in ſeinem ganzen Umfange als unwahre Geſtalt, als Trübung, Ausartung der im Keime geoffenbarten Wahrheit betrachten, ſo daß die erſte Seite der Entwickelung in gerader Linie innerhalb der Schranken der Einheit des Göttlichen fortläuft, die andere Seite aber nur krumme Linien beſchreibt. Allein wenn man im Ernſte das Chriſtenthum als die abſolute, allein wahre Religion anſieht, ſo kann ſeine hiſtoriſche Vorausſetzung nicht denſelben Charakter der Wahrheit haben, da die werdende Wahrheit ja eben ſowohl die Wahrheit nicht iſt als ſie es auch wieder iſt, vom abſoluten Standpunkte des Chriſtenthums aus alſo eben ſo gut als Trübung und Ausartung erſcheint als das Heidenthum. Wenn man daher den Begriff der Wahrheit zum Eintheilungsgrunde macht, ſo fällt auf die eine Seite nur das Chriſtenthum, auf die andere aber die Geſammtheit der nicht-chriſtlichen Religionen, wovon keine ſchlechthin falſch ſein kann, jede aber die Wahrheit nur als Moment oder als im Werden begriffen darſtellt. Handelt es ſich nun um den allgemeinen Standpunkt, den wir gegenwärtig aufſuchen, ſo kann die Altteſtamentliche Religion nur mit anderen vorchriſtlichen Religionen, nicht mit dem Chriſtenthume

zusammengestellt werden. Im Alten Testament kommen deshalb auch heidnische Elemente vor, wenn man den Begriff des Heidnischen im Gegensatz zum Christlichen fasst, und umgekehrt lassen sich in den heidnischen Religionen einzelne christliche Elemente nachweisen. Die Verstandesbetrachtung geht gewöhnlich von der unrichtigen Voraussetzung aus, daß die wahre geistige Natur Gottes im Alten Testament schon offenbar geworden sei, daß daher die ungeistigen, endlichen Elemente, selbst der Particularismus, als bloße Mißverständnisse, Mißgriffe, Vorurtheile im Einzelnen beurtheilt werden müßten; diese Ansicht wird aber hinlänglich widerlegt durch das logische Verhältniß des Begriffes zur Realität, des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein, und erweist sich als bloße unwahre Abstraction. Sehen wir auf das historische Verhältniß jener drei Religionen zum Christenthume, so war die jüdische Religion die Geburtsstätte und der Ausgangspunkt der christlichen, und scheint dadurch ihre specifisch-höhere Würde vor den beiden anderen zu behaupten; dabei ist aber nicht zu übersehen, daß sie nicht in reiner Beziehung auf sich, sondern im Conflict mit den beiden anderen, im Drange der Weltgeschichte, deren bewegendes Princip zuletzt das römische Bewußtsein war, zu jener höheren Würde gelangte. Die innere Möglichkeit dazu lag allerdings in ihr selbst, und darin liegt das Moment des Unterschiedes im Vergleich mit den beiden anderen, die Nothwendigkeit aber, daß das Innere auch wirklich heraustrat, lag in der Wechselwirkung aller religiösen und historischen Elemente des Zeitalters, und diese Seite hebt jenen Unterschied wieder auf; die Welt-Religion der Freiheit war Resultat des ganzen Verlaufes der Weltgeschichte und fasste die Momente des Gegensatzes zu geistiger Einheit zusammen. Schon die Reflexion über die Art und Weise, wie das Christenthum bei Juden und Heiden Eingang fand, kann lehren, daß es sich im Allgemeinen zu beiden Standpunkten gleich verhielt. Denn die Heiden, von denen die Mehrzahl und gerade diejenigen, welche damals Träger des welthistorischen Geistes waren, dem griechi-

schen und römischen Principe angehörten, nahmen das Christenthum eben so bereitwillig, ja bereitwilliger an, als die Juden, und, was noch mehr sagt, sie wurden reinere Organe desselben, mußten daher durch die Totalbildung der damaligen Zeit dazu befähigt sein. Die bloße Bekehrung derselben kann freilich nichts beweisen, da ja in späteren Jahrhunderten der christlichen Kirche viel rohere Völker bekehrt sind und noch bekehrt werden; desto mehr aber der Umstand, daß die göttliche Vorsehung ihnen das christliche Princip anvertrauen konnte, um es zum welthistorischen zu machen, daß sie es — wenigstens die erleuchteten unter ihnen, die aber nicht außer dem Zusammenhange mit den übrigen zu denken sind — so bald sich aneigneten, zu ihrem Selbstbewußtsein machten und auf würdige Weise fortpflanzten. Wollte man die größere Empfänglichkeit der Heiden für das Christenthum bloß aus ihrem gesunkenen Zustande und der größeren Erlösungsbedürftigkeit erklären, während die Juden durch den Besitz der partiellen Wahrheit verstockt wurden, so übersähe man, daß in dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit außer dem negativen Moment, dem Mangel, der Schranke, zugleich ein positives liegt, nämlich das Wissen des Mangels und das Ahnen der Wahrheit, welche, wenngleich noch unerkannt den Maaßstab des subjectiven Zustandes abgiebt. Gewöhnlich fand man das wahre Moment der klassischen Welt nur in ihrer Philosophie, von welcher sich mehrere Seiten den christlichen Vorstellungen nähern und daher schon von den Apologeten der alten Kirche als vorbereitende Wirkung der göttlichen Vernunft betrachtet wurden. So wahr diese Ansicht ist, so dürfen wir dennoch die verschiedenen Gestalten, worin sich der Geist eines Volkes darstellt, nicht durch Abstraction von einander trennen; alle gehen aus demselben Grundbewußtsein hervor, haben denselben metaphysischen Boden, und die möglichen Gegensätze bewegen sich innerhalb eines Ganzen, bilden eine Gesammtentwicklung in verschiedenen Sphären. Das ganze Leben der klassischen Welt muß deshalb als Vorbereitung für den christlichen

Geist angesehen werden, und die Philosophie näherte sich nur darum dem Christenthum mehr, weil sie die Blüthe jenes Lebens, war, das Resultat, welches als Moment der ewigen Wahrheit der Nachwelt in ähnlicher Weise überliefert wurde, wie das Gesetz des Alten Testaments und in gewisser Hinsicht auch die römische Gesetzgebung, obgleich die letztere der Sphäre des endlichen Geistes anheimfällt. Nur der Umstand scheint gegen die relative Gleichheit der drei Standpunkte in Beziehung auf das Christenthum zu sprechen, daß eine Mehrzahl von Heiden als Proselyten zum Judenthume übertraten und dasselbe dadurch als ein specifisch-höheres Bewußtsein anerkannten, daß ferner auch die neubekehrten Heidenchristen den wesentlichen Inhalt des Alten Testaments als göttlich annahmen, und die Heilsanstalten des Alten Bundes in ein anderes Verhältniß zum Christenthum setzten als die Entwickelung der klassischen Welt. Die letzteren müssen wir jedoch hier ausschließen, da jener Anerkennungsproceß nur vermittelst des Christenthums und zugleich mit seiner Annahme geschah; die Proselyten auf der anderen Seite stellen kein einfaches Verhältniß des griechischen oder römischen Lebens zum hebräischen dar, sondern nur eine abstracte Seite desselben. Denn das Zeitalter, in welches sie fallen, stellt den Verfall und zugleich die Verallgemeinerung des beiderseitigen Lebens dar, der griechische Proselyt hörte durch seinen Uebertritt nicht auf, griechischer Bürger zu sein und trat nicht in die Theokratie ein, denn Beides war eigentlich nicht mehr vorhanden, er nahm nur den Glauben an Einen Gott an und was damit zunächst zusammenhing, also die allgemeine Seite der jüdischen Religion; that er noch einen Schritt weiter und ließ sich durch die Beschneidung dem jüdischen Volke einverleiben, so vertauschte er meist nur eine Weise des Aberglaubens mit der anderen und wurde dadurch für die Annahme des Christenthums nicht geschickter gemacht. Alle Proselyten nahmen freilich durch den Glauben an Einen Gott ein Moment der Wahrheit auf, das ihnen bisher gefehlt hatte, dasselbe war aber auf ihrem früheren

Standpunkte selbst vorbereitet durch den Verfall des Glaubens an die besonderen Götter und durch die Lehren ihrer Philosophen. Wäre die Religion des Alten Testaments außer ihrem Zusammenhange mit dem Christenthum ein allgemein-nothwendiger Durchgangspunkt gewesen, so hätte die Vorsehung dem Bekehrungseifer der späteren Juden mehr Erfolg verleihen müssen oder das Christenthum wäre zu früh erschienen. Den Proselyten läßt sich die gräcisirende Partei der palästinensischen Juden und die jüdisch-alexandrinische Richtung gegenüberstellen, Gestalten, welche zeigen, daß das abstract-allgemeine Princip des Judenthums eben sowohl das Bedürfniß hatte, sich mit dem besonderen Inhalte des klassischen Lebens zu erfüllen als das letztere des ersteren bedurfte.

Die bisherigen Reflexionen, welche sich, wie es ihre Natur mit sich bringt, leicht nach noch mehreren Seiten ausdehnen ließen, sollen nur dazu dienen, den allgemeinen Boden, auf den wir die Religion des Alten Testaments gestellt haben, und welcher sich mit Nothwendigkeit aus der Entwickelung ihres Begriffes ergiebt, auf empirisch-historischem Wege zu erläutern und zu rechtfertigen; sie haben deshalb nur Bedeutung im Zusammenhange mit der logischen Seite, welche letztere das natürliche Gefühl und die verschiedenen Reflexionen erst zu klarem Bewußtsein erhebt. Die Seite, wodurch sich die Religion des Alten Testaments von den anderen unterscheidet, werden wir unten bei ihrer Darstellung selbst bestimmter hervorheben.

Es bleibt uns nun noch die dritte Form des Bewußtseins zu betrachten übrig, das natürliche Bewußtsein, dem die Stufe der Natur-Religion entspricht. Diese Gestalt liegt der biblischen Religion zwar im Rücken und kann dieselbe nicht unmittelbar betreffen, hat jedoch mittelbar wesentliche Bedeutung, sofern sie theils den Gegensatz und in der Form des Parsismus das Gegenbild der Alttestamentlichen Religion darstellt, theils im äußeren Conflict mit derselben kam, wie die Geschichte des Götzendienstes bei den Hebräern zeigt, theils endlich auch innere Berührungs-

punkte darbot, sowohl in Beziehung auf die symbolische Darstellung des Göttlichen als auf die religiöse Vorstellung selbst. Die Stufe des natürlichen Bewußtseins unterscheidet sich sehr bestimmt von den beiden höheren Stufen und ist insofern leicht abzugrenzen; desto schwerer ist sie aber in ihrer eigenen Sphäre zu begreifen, weil die Seiten des Natürlichen und Geistigen, welche für den subjectiven Begriff auseinander treten, noch auf unmittelbare Weise vereint sind. Das Bewußtsein ist zwar Geistigkeit und weiß sich im Unterschiede von den empirisch-äußeren Naturobjecten, es hat sich aber noch nicht zur Form der Subjectivität emporgearbeitet, ist nicht in seine eigene Idealität zurückgegangen und zur freien Individualität verklärt, sondern betrachtet das natürliche Dasein noch als seine Realität, hat die Naturnothwendigkeit als unüberwundenes Moment in sich, behauptet daher noch die Form der Substanz und entspricht in seinen Gestalten der rohen Vorstellungsweise, die man gewöhnlich mit dem Namen des Pantheismus bezeichnet. In der Form des Bewußtseins selbst ist schon der Unterschied des Ideellen und Natürlichen gesetzt, die äußeren Naturobjecte können deshalb nicht in reiner Beziehung auf sich, als äußere Dinge, göttlich verehrt werden, sondern als Darstellungen des Göttlichen nach der Seite seiner Realität, als Erscheinung, nicht bloß als Hülle desselben. Die Gestirne, das Licht, das Thier sind so die wesentliche Erscheinung der höheren Mächte; die Darstellungsform ist symbolisch, aber unbewußte Symbolik, so daß der Unterschied des Inneren und Aeußeren eben sowohl gesetzt als auch wieder aufgehoben ist. Die verschiedenen Elemente dieses Standpunktes durchkreuzen sich daher und erscheinen inconsequent, die höchste Abstraction und der roheste Materialismus, freie Zweckbestimmung und äußere Naturnothwendigkeit, sittliche und natürliche Elemente. Faßt man nun die einzelnen Gestalten der Natur-Religion als Totalitäten in der Einheit aller Momente, hier im Besonderen die dualistischen Religionen Vorderasiens und die Religion der Aegypter, so konnte das hebräische Be-

wußtsein, sobald es sich klar selbst erfaßt hatte, dieselben nicht aufnehmen, wohl aber einzelne Elemente außerhalb des allgemeinen Zusammenhanges, namentlich solche, welche zur Ergänzung des abstracten Princips der allgemeinen Subjectivität dienen konnten. Im Hebraismus betrafen dieselben fast nur die symbolische Darstellung des Göttlichen und den Cultus, in späteren Zeiten wurde aber das Princip selbst erweitert, indem die Seite des Endlichen, welche auf dem Boden der Natur-Religion noch Realität hat, auch im Judenthum größere Bedeutung und Selbstständigkeit erhielt, und so ihrer Verklärung durch das Christenthum entgegenreifte.

Wir haben die drei Stufen des Bewußtseins und der Religion nach ihrem Begriff betrachtet, so daß das Christenthum als die Realität desselben die erste Stufe bildet; in der geschichtlichen Entwickelung ist aber der Begriff als die Totalität der Momente Resultat und das natürliche Bewußtsein macht wie im Leben des einzelnen Menschen so im Ganzen der Weltgeschichte den Anfang. Dieß liegt nothwendig in der Natur der Sache, so daß wir es annehmen müßten, wenn uns auch keine historische Nachrichten darüber belehrten oder die Sagen des Alterthums ihm scheinbar entgegen wären. Historisch betrachtet lassen sich außerdem wohl Uebergangsstufen der drei Hauptformen und vielfältige Modificationen derselben denken, aber keine vierte Form, die ihrem Begriffe nach von den angegebenen unterschieden wäre.

§. 14. Die historische Erscheinung einer Religionsstufe stellt den Begriff derselben dar, aber nur in der Totalität der erscheinenden Momente. Der Anfang, die Entwickelung und der Untergang der endlichen Religionen, so wie der Anfang und die Entwickelung der absoluten Religion kann daher auf empirischem Wege nicht wahrhaft begriffen werden; die einzelnen Erscheinungen und besonderen Gestal-

tungen jeder Stufe erhalten vielmehr erst ihre wahre Bedeutung durch ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen oder als Momente des Begriffes.

Das historische Verständniß einer bestimmten Religion bildet die nothwendige Ergänzung zu dem §. 13 entwickelten logischen und metaphysischen, beide sind daher in ihrem Verhältniß zu einander genauer zu betrachten, wodurch zugleich eine Reihe ungerechter Anforderungen abgewiesen wird, die man an die eine oder andere Seite machen könnte. Unter historischer Erscheinung einer Religionsstufe verstehen wir die bestimmte Art und Weise, wie ihr Begriff realisirt wird, daß also ein bestimmtes Volk ein solches Bewußtsein entwickelt und sich dadurch von anderen zum Theil verwandten Völkern unterscheidet, daß die Ausbildung jenes Bewußtseins in eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Localität fällt, eine gewisse Gestalt der Gemeinde zur Folge hat, daß sich der ganze Umfang des religiösen und sittlichen Lebens unter dem Einflusse äußerer Verhältnisse ausbildet, bald mehr zufälliger, bald solcher, die im Zusammenhange der Weltgeschichte gegründet sind, daß ferner das allgemeine Bewußtsein gewisse besondere Richtungen nimmt, Gegensätze innerhalb seiner selbst bildet, ausgezeichnete Organe für dieselben hervorruft und in dieser Wechselwirkung des Inneren und Aeußeren, des Allgemeinen und Besonderen seine Culminationsstufe und bei den endlichen Religionen auf seinen Untergang, d. h. seinen Uebergang in eine höhere Form des Gesammtbewußtseins, erreicht. Es fragt sich nun, in wie weit die Betrachtung aller dieser Verhältnisse zum wahren Verständniß des inneren Wesens einer Religion führt und wo in der Sphäre der historischen Erscheinung die Punkte liegen, welche in die andere Region der Betrachtung hinüberführen. Die Wissenschaft muß über den Gegensatz einer Erkenntniß a priori und a posteriori, welcher dem Verstande angehört, hinaus sein und beide Seiten zu organischer Einheit zusammenfassen, worin mithin weder die eine noch

die andere als selbstständig für sich besteht, sondern beide flüssige Momente bilden. Die wissenschaftliche Betrachtung kann daher eben so wenig Anspruch darauf machen, aus den allgemeinen Principien einer Religion die ganze historische Erscheinung derselben ableiten und das Empirische nach dem Begriffe construiren zu wollen, als sie auf der anderen Seite den bloß empirischen Stoff als Element der Wissenschaft anerkennen und in seiner unmittelbar gegebenen Form in sich aufnehmen kann. Beide Seiten müssen sich vielmehr durchdringen, und es handelt sich deshalb um die Einsicht, in welcher Weise und in welchem Maaße dieß vermöge der eigenen Natur des Verhältnisses geschehen kann. Es muß aber die eigene Dialektik der Erscheinung und des empirischen Bewußtseins, das mit ihr zusammenfällt, sein, in den Begriff und das höhere Selbstbewußtsein überzugehen, weil sonst die Identität beider Seiten nur unsere subjective und willkürliche Construction wäre und keine objective Wahrheit hätte.

Um das Wesen und die Dialektik der Erscheinung zu begreifen, müssen wir an dasjenige anknüpfen, was oben über die subjectiven Erscheinungsformen der Religion und ihr Verhältniß zum Begriffe derselben und über das Verhältniß von Bewußtsein und Selbstbewußtsein bemerkt ist; denn die Erscheinung bewegt sich in jenen Formen, nur daß sie zu einer Reihe historischer Gestalten neben einander und nach einander auseinandertreten, und die Dialektik derselben nicht bloß im Subject vorgeht, sondern zugleich in einer Vielheit derselben, die durch das Band der Geschichte in ein Verhältniß mit einander treten. Die Form dieses Verhältnisses entspricht dem, was oben als Vorstellung und Bewußtsein bestimmt wurde. Wie dort *für uns* der Begriff die Voraussetzung war, und die subjectiven Erscheinungsformen nur deshalb als solche bezeichnet werden konnten, so ist auch hier bei der historischen Erscheinung einer Religionsstufe ihr Begriff die Voraussetzung; in beiden Beziehungen ist aber das Setzen der Erscheinung nicht unsere sub-

jective Reflexion, ſondern Bewegung des Begriffes ſelbſt, welcher dadurch erſt ſeine Lebendigkeit erreicht. Der Begriff realiſirt ſich, wird damit für ſich-ſelbſt Object, und die unmittelbare Weiſe der Objectivität, daß ſie nämlich ihre Vorausſetzung gleichſam vergißt und ſich als ſelbſtſtändig weiß, macht die Beſtimmung der hiſtoriſchen Erſcheinung aus. Alle Geſchichte iſt daher die Erſcheinung des Geiſtes und wird erſt dann zur Idee erhoben, wenn ſie ſich aus der Objectivität zurücknimmt, dieſe als bloße Erſcheinung weiß, oder was daſſelbe ſagt, wenn die Objectivität mit dem Begriffe identiſch geſetzt wird und dadurch ihre Selbſtſtändigkeit verliert, als Moment der Idee erſcheint. Die Begriffsmomente fallen daher in der Erſcheinung auseinander, werden nur auf einander bezogen und gehen nicht in den freien Proceß über, deſſen Bewegung die Form des Begriffes ſelbſt ausmacht. In der Erſcheinung der Religion ſind dieſe Momente: der ſubjective endliche Geiſt, das Göttliche, und die Welt des endlichen Geiſtes überhaupt. Der erſtere iſt hier nicht als verſchwindendes Moment gefaßt, wie im Begriffe der Religion und im Selbſtbewußtſein, ſondern iſolirt, als empiriſch-einzelner, mit Anlagen, Bedürfniſſen, auf einer gewiſſen Bildungsſtufe, in einem beſtimmten Verhältniſſe zum Göttlichen und zur Welt. Das Göttliche auf der anderen Seite fällt ebenfalls in die Erſcheinung, ſofern es zum endlichen Geiſte in ein Verhältniß tritt; es giebt ſich in der Natur, oder in wunderbaren Erſcheinungen und momentanen Einwirkungen auf das Innere des Menſchen kund. Alle Offenbarung hat auf dieſem Standpunkte den Charakter des Aeußerlichen, Erſcheinenden, der hiſtoriſchen Offenbarung, mag dieſelbe in der Form der natürlichen Aeußerlichkeit, als Theophanie, oder in der Form der momentanen Erregung des Inneren vorgeſtellt werden, denn auch die letztere iſt inſofern äußerlich, als das Bewußtſein den Gegenſatz einer doppelten Macht in ſich ſchließt, wovon die eine zu der anderen herankommt, dieſelbe berührt und abſolut beſtimmt. Erſt in der Idee des Gottmenſchen iſt dieſer Gegenſatz aufgehoben und die Er-

ſcheinung zum Geiſte verklärt. — Das dritte Moment, die Welt des endlichen Geiſtes, war im Begriff der Religion ebenfalls ſchon mitgeſetzt als das allgemeine Selbſtbewußtſein, die Gemeinde; hier iſt daſſelbe aber eben ſo iſolirt, wie die beiden anderen, die Gemeinde wird als eine Vielheit von Individuen betrachtet, welche durch gleiche Abſtammung, gleiche Wohnſitze, Schickſale, Bildung, Bedürfniſſe bewogen werden, in Gemeinſchaft mit einander zu treten, denſelben Gott zu verehren, denſelben Cultus zu verrichten und ſich denſelben Geſetzen und Sitten zu unterwerfen. Eine ſolche Gemeinſchaft tritt dann auch mit anderen ungleichartigen in mannigfaltige Berührung bald freundſchaftlicher, bald feindſeliger Art, wie es die beiderſeitige Denkart und äußere Umſtände herbeiführen. Die hiſtoriſche Entwickelung beſteht nun in einer beſtändigen Wechſelwirkung dieſer drei Seiten, wodurch ſich ein ſteter Wechſel der erſcheinenden Geſtalten erzeugt ohne höhere Einheit und Nothwendigkeit. Denn da die Seiten der Erſcheinung äußerlich gegen einander ſind, bilden ſie nur Elemente, keine Momente der Bewegung; die Einheit derſelben liegt im Begriff und der Idee; dieſe ſind aber die noch verborgene Macht, welche die Seiten zwar in das Verhältniß bringt, aber wegen der Form der Erſcheinung, welche jede derſelben behauptet, ſelbſt in zufälliger, endlicher Weiſe erſcheint, als Bedürfniß, Furcht, gleiche Abſtammung u. ſ. w.

Wir wollen nun eben ſo wenig behaupten, daß dieſer Standpunkt des Bewußtſeins jemals iſolirt für ſich beſtanden habe, als wir oben die endliche Form der Vorſtellung oder des Bewußtſeins fixirten; der wirkliche Geiſt eines Volkes überwindet vielmehr die Seite ſeiner Erſcheinung, da ſie dem Begriffe nicht entſpricht. Hier müſſen wir aber zunächſt den Standpunkt der Erſcheinung oder des empiriſchen Bewußtſeins in ſeiner ganzen Schroffheit faſſen, um ihn nachher als verſchwindendes Moment richtig würdigen zu können. Nicht allein das populäre Bewußtſein hält ihn indeß öfter einſeitig feſt, ſondern auch die Re-

flexion macht ihn gegen die wissenschaftliche Betrachtung geltend und verkennt darin sein Wesen und seine Consequenzen. In der That läßt der Geist in seiner historischen Entwickelung die endliche Form der Erscheinung nie starr und mit der ihr eigenthümlichen Schranke behaftet da stehen, sondern nimmt sie in seinen lebendigen Proceß auf und hat in ihr seine Erinnerung, so daß hier dieselbe Dialektik stattfindet, welche wir oben bei den gleichfalls endlichen Formen der Vorstellung und des Bewußtseins beobachteten. Sofern nämlich die einzelne Erscheinung — und als Erscheinung hat sie immer die Bestimmung des Besonderen und Empirisch-Einzelnen — Träger des Allgemeinen ist, die Form ihres Daseins also dem Inhalte nicht entspricht, erzeugt diese Unangemessenheit beider Seiten den Trieb, die endliche Schranke zu durchbrechen und sich in der Form des Allgemeinen zu setzen; die Erscheinung wird daher nicht bloß äußerlich zerstört, sondern es ist ihre eigene Natur, sich aufzuheben und als ideelles Moment zu setzen. Dieselbe Bewegung fällt in das empirische Bewußtsein, da die Weise der Vorstellung, in welcher der Inhalt an dasselbe gelangt, die Allgemeinheit des Gedankens schon in sich schließt, das schlechthin Einzelne daher für das Bewußtsein gar nicht da ist, sondern immer das Allgemeine in sich reflectirt. Das Festhalten an der empirischen Einzelnheit als dem Wirklichen, wahrhaft Seienden, kann daher nur Meinung sein, eine subjective Thätigkeit, die ihre allgemeine Natur verkennt, das Moment der empirischen Einzelnheit nicht einmal im Gedanken aussprechen kann und in dem Einzelnen in der That das Allgemeine hat, nur nicht als Gedankenbestimmung herausgesetzt. Dieses Princip des Allgemeinen, welches in der historischen Erscheinung und dem empirischen Bewußtsein wirkt, ist der Gedanke, und, zur Totalität der Gedankenbestimmungen entwickelt, der Begriff; die Dialektik desselben erzeugt verschiedene Standpunkte des Bewußtseins, die wir hier mit besonderer Beziehung auf die biblische Religion und deren Auffassung zu entwickeln haben. Die Vermittelung des Allgemeinen und der

hiſtoriſchen Erſcheinung iſt entweder unmittelbar, die gewöhnliche Form des eigentlich-religiöſen Bewußtſeins, oder ſie hat zweitens die Form der Reflexion, ſo daß ein Unterſchied und Gegenſatz der Erſcheinung und der Allgemeinheit des Gedankens ſtattfindet und die verſchiedenen Erſcheinungen auf einander bezogen und aus einander erklärt werden; oder ſie hat drittens die Form der ſubjectiven Einheit des Allgemeinen und der einzelnen Erſcheinung, ſo daß die vorher äußerliche Beziehung in einen lebendigen Proceß aufgeht, dieſer aber noch einen ſubjectiven Charakter hat, noch der Erſcheinung und dem empiriſchen Bewußtſein angehört, nicht die Bewegung des Begriffes oder die Freiheit iſt; dieſe dritte Weiſe iſt der Standpunkt der genetiſchen Entwickelung, welcher bei aller hiſtoriſchen Betrachtung der Wahrheit am nächſten kommt und nur den Standpunkt der Idee über ſich hat, welcher aber die hiſtoriſche Erſcheinung ſchon überwunden hat und deshalb nicht mehr ſtreng-hiſtoriſch genannt werden kann. Da die hiſtoriſche Erſcheinung der Religion nur im Bewußtſein und für das Bewußtſein iſt, und auch die äußerlich vorgeſtellten Elemente mittelſt der Vorſtellung in das Bewußtſein zurückgenommen werden müſſen um Inhalt der Religion zu ſein, da alſo auch in der Sphäre der religiöſen Erſcheinung der Gegenſatz vom betrachtenden Subject und vom Object in das Bewußtſein fällt, ſo ſtimmt auch hier die Form des Subjectes mit der Form ſeines Gegenſtandes überein, es iſt daher die eigene Bewegung der Erſcheinung durch die angegebenen Stufen zur Form der Idee zu gelangen. Wenn daher von der hiſtoriſchen-Erſcheinung geſagt werden muß, daß ſie nur in der Totalität ihrer Momente die Realität des Begriffes darſtellt und er damit erſt aufhört bloße Erſcheinung zu ſein, ſo muß daſſelbe auch die Betrachtungsweiſen treffen. Die Begriffsmomente fallen nicht bloß in dem zeitlichen Verlaufe einer hiſtoriſchen Religion auseinander oder in verſchiedenen einſeitigen Richtungen, die zu derſelben Zeit beſtehen, ſondern zugleich in jeder einſeitigen Reproduction der hiſtoriſchen Totalität, und umge-

kehrt werden jene Momente nicht nur an sich oder in der unwillkürlich vor sich gehenden historischen Gesammtentwickelung vereinigt, sondern auch in den Repräsentanten des Gesammtbewußtseins, welche nur nach ihrer endlichen Seite der Erscheinung angehören, und dann in der wissenschaftlichen Betrachtung auf dem Standpunkte der Idee. Die äußerlichen Bestimmungen des zeitlichen und räumlichen Auseinanderseins sind hier überhaupt als unwesentlich anzusehen, da es sich nur um die Form des Bewußtseins zum Begriff handelt. So war z. B. in der Person Christi der Begriff der Religion selbst realisirt, sein höheres Selbstbewußtsein hatte die Form der Idee der Religion, zwar auf unmittelbare Weise, da Christus Individuum war, nach seiner endlichen Natur der Erscheinung angehörte und daher ihrem Schicksal unterworfen war; aber das höhere Selbstbewußtsein Christi war absolut frei in sich und dem Bereiche des Bedingten entnommen. Wenn man nun dasselbe historisch zu erklären sucht aus einem Zusammentreffen von ausgezeichneten Anlagen und gewissen Meinungen und Umständen jener Zeit, so zieht man es vom Standpunkte der Idee in die historische Erscheinung herab und sucht die Totalität aus den vereinzelten Momenten zu erklären, da doch die letzteren vielmehr aus jener abzuleiten sind. Die angegebenen Stufen des empirischen Bewußtseins fallen daher mit der Form des Objectes zusammen und vermögen nicht, die Idee, das Freie, den Geist, zu erreichen.

Wir suchen nun die Dialektik des Bewußtseins auf den einzelnen Stufen zu verfolgen, um so zuletzt die Erscheinung mit dem Begriff zusammen zu schließen oder zur Form der Idee zu erheben. Die erste Weise ist als die unmittelbare Vermittelung des empirischen Bewußtseins mit dem Allgemeinen bezeichnet, weil das Denken noch nicht als selbstständiges Moment darin herausgetreten, weil daher auch die Seiten der Erscheinung durch keine strenge Reflexion auseinander gehalten und auf einander bezogen werden, sondern durch einfache, instinkt-

mäßige Bewegung zusammengehen, in derselben Art, wie das vorstellende Bewußtsein auf dem populär-religiösen Boden überwunden wird. Das Verhältniß des Bewußtseins zur Erscheinung ist ein doppeltes, entweder ist es selbst in der lebendigen Production derselben begriffen und verhält sich zu der Erscheinung als zu seiner eigenen That, oder aber es bezieht sich auf seine Vergangenheit, schaut dieselbe an als eine Reihe auf einander folgender und neben einander herlaufender Gestalten, erhebt sie zur Einheit und schließt sich mit ihnen zusammen. Diese letztere Dialektik fällt zusammen mit der Bewegung des vorstellenden Bewußtseins überhaupt und es ist in Beziehung auf die Form der Bewegung von geringer Bedeutung, ob die erscheinenden Gestalten der wirklichen Geschichte angehören oder einen symbolischen und mythischen Charakter haben; denn mit beiden kann sich das Bewußtsein nur insofern zusammenschließen, als es sich selbst darin wieder erkennt, sein eigenes Lebensbild anschaut und durch das Unterscheiden der subjectiven und objectiven Seite und die Vereinigung beider einen lebendigen Kreislauf des inneren Lebens beschreibt. Nach der besonderen Religionsstufe hat dann die Vorstellung überhaupt und die historische Erscheinung im Besonderen verschiedenen Inhalt und verschiedene Bedeutung. Während die Geschichte des Alten Testaments nur vereinzelte Momente des geistigen Lebens darstellt, ist die Geschichte Christi in der Einheit aller Momente die Erscheinung des ewigen Geistes selbst; das Bewußtsein hat daher in der Anschauung der letzteren eine concretere, geistigere Bewegung, als in der Beziehung auf die erstere. Diesen Unterschied können wir indeß hier auf der Seite liegen lassen, da er bei der Bestimmung der formellen Bewegung des Bewußtseins überhaupt ein verschwindender ist. Die einzelnen Momente der Geschichte erscheinen demselben überhaupt als einfache Vorstellungen, die zwar eine Vielheit von Gedankenbestimmungen in sich schließen, aber vom Bewußtsein nicht in die constituirenden Elemente auseinandergesetzt werden; die einzelnen Gestalten stehen ferner im

Zusammenhange und das Bewußtsein geht bis auf den einfachen Anfang derselben zurück, derselbe wird aber wieder in unmittelbarer Weise gefaßt als einzelne historische Erscheinung, die an die Spitze der Entwickelung gestellt wird, nicht als flüssige und verschwindende Bewegung, wie ihn die Reflexion ansieht. Giebt die historische Ueberlieferung nicht selbst schon solche Anfangspunkte, so schafft das Bewußtsein dieselben, wie denn die meisten religiösen Mythen Probleme des Nachdenkens durch geschichtliche Darstellung lösen und eine bestimmte Erscheinung als Ausgangspunkt und Repräsentanten des Allgemeinen ansehen. Da die Reflexion auf diesem Standpunkte erst als verschwindendes Moment gesetzt ist, wie das Denken in der religiösen Vorstellung überhaupt, so tritt der bestimmte Gegensatz des Allgemeinen und der empirischen Einzelnheit noch nicht heraus und jede historische Gestalt gilt mehr oder weniger als Repräsentant des Allgemeinen, umschließt mehr Momente als die einzelne Erscheinung für sich betrachtet enthält. So treten in der Geschichte der Alttestamentlichen Theokratie mehrere bedeutsame Gruppen solcher Gestalten hervor, wie der Bund Jehova's mit den Patriarchen, die Offenbarung des Gesetzes durch Moses, die Besitznahme des verheißenen Landes; jeder dieser scheinbar einfachen Akte umfaßt eine ganze Reihe einzelner Erscheinungen, das Bewußtsein concentrirt dieselben aber, um das Ganze in der Vorstellung zu haben, der die bewegliche Erscheinung zu entfliehen scheint. Da die Vorstellung immer mit der Schranke des Besonderen behaftet ist, so muß das religiöse Bewußtsein, welches das Denken nur als Princip und Moment in sich hat, jene Schranke durch Elemente der Vorstellung selbst erweitern, um das Allgemeine sich vorstellig zu machen. Für uns hat freilich die einzelne Erscheinung diese Bedeutung nicht, da wir von der Voraussetzung ausgehen, daß die Erscheinung überhaupt als Erscheinung dem Begriffe nicht entspricht, auch nicht wenn sie die Gestalt des Wunderbaren hat, denn das Wunder gehört selbst der Erscheinung an; das religiöse Bewußtsein gleicht aber auf

jene unbefangene Weiſe den Widerſpruch des allgemeinen Weſens und des Empiriſch-Einzelnen aus. In der Neuteſtamentlichen Geſchichte hat die wunderbare Ausgießung des heiligen Geiſtes dieſen Charakter, da ſie das geiſtige Selbſtbewußtſein der Gemeinde nur auf empiriſchem Wege erklärt, nur ein einzelnes hervorragendes Moment in der Bewegung des Geiſtes objectivirt, zugleich aber die einzelne Erſcheinung als Träger der Totalität darſtellt. Da nun in ſolchen Geſtalten jener Widerſpruch erſt auf unmittelbare Weiſe oder in der Form der Vorſtellung ausgeglichen iſt, ſo muß derſelbe noch eben ſowohl darin enthalten ſein, der reflectirende Verſtand ſetzt ihn heraus, zeigt, daß die als unmittelbar und einfach vorausgeſetzte Erſcheinung zuſammengeſetzt und durch den ganzen Zuſammenhang der Geſchichte vermittelt ſei, daß mithin die Frage nach dem Urſprunge und der Entwickelung einer hiſtoriſchen Religion auf jene einfache Weiſe nicht beantwortet ſei und nicht beantwortet werden könne. — Die andere Seite des Verhältniſſes, daß nämlich das Bewußtſein ſich mit der hiſtoriſchen Gegenwart identiſch ſetzt, alſo die verſchiedenen Geſtalten des religiöſen Lebens, welche als Erſcheinungen auseinander fallen, zu ſubjectiver Einheit zuſammenfaßt, ſetzt immer die erſtere Vermittelung voraus, da die Gegenwart Reſultat der Vergangenheit iſt, und das Bewußtſein daher die Gegenwart eben ſowohl im Spiegel der Vergangenheit als umgekehrt die Vergangenheit als Bedingung der Gegenwart anſchaut. Ein Zuſtand, worin die Seite der Vergangenheit ganz zurückträte, wie etwa bei einer vollkommenen Uroffenbarung, wäre eine bloße Abſtraction, weil damit zugleich der Charakter der hiſtoriſchen Erſcheinung überhaupt aufgehoben würde. Auch iſt es von geringer Bedeutung, ob ein Individuum vor dem anderen eine vollſtändigere und richtigere Kenntniß der religiöſen Vergangenheit hat; die Hauptmomente derſelben müſſen im Bewußtſein vorhanden ſein, wenn ſie überhaupt in der Tradition leben, und ſollten ſie auch nicht in dem Einzelnen die beſtimmte Geſtalt der Vorſtellung haben, ſo ſind

ſie dennoch in ihm durch ſeinen Zuſammenhang mit dem allgemeinen Bewußtſein, welches nothwendig Reſultat der früheren Entwickelung iſt. Durch dieſe Vereinigung beider Seiten iſt der einſeitige Charakter der hiſtoriſchen Gegenwart für das Bewußtſein ſchon aufgehoben, dasſelbe nimmt eine ganze Reihe von Erſcheinungen in ſich zurück und macht ſie zu verſchwindenden Momenten ſeines inneren Lebens. Im Allgemeinen wiederholt ſich hier nur der Proceß, den wir oben bei der Dialektik der Vorſtellung und des Bewußtſeins beobachteten; namentlich wird in der Andacht und im Cultus die ganze objective Sphäre der Erſcheinungen zum weſenloſen Bilde des Geiſtes verklärt und das empiriſche Bewußtſein flüſſiges Moment des Selbſtbewußtſeins, welches der Form des Begriffes entſpricht. In hiſtoriſchen Uebergangsperioden iſt bei der Mehrzahl der Individuen dieſe Vermittelung unvollſtändig (§. 12.), tritt dagegen in den geiſtigen Heroen in höherer Weiſe ein, ſo daß ſie ſich als Organe des Unendlichen erkennen, aus der Sphäre der Erſcheinungen auf den Boden der Idee treten, die zerſtreuten Momente zu freier Totalität vereinigen und ſo die wahrhaften Repräſentanten des allgemeinen Selbſtbewußtſeins einer Stufe ſind. Indem dieſe Heroen ihre Zeit verſtehen und eine ſchöpferiſche, theils produktive, theils reformatoriſche Wirkſamkeit entwickeln, ſo führen ſie die Momente der Erſcheinung in ihren geiſtigen Grund zurück, ſtellen die Totalität wirklich dar, welche in der Erſcheinung nur an ſich enthalten iſt, und haben daher in der Entwickelung des religiöſen Geiſtes die höchſte Wahrheit. Die abſolute Form dieſer Geſtalten bildet die Erſcheinung des Gottmenſchen, der Mittelpunkt der ganzen Weltgeſchichte, weil in ſeinem Selbſtbewußtſein jene Totalität der Momente wirklich die Form der Idee hatte, ſofern erſt das Chriſtenthum den wahrhaften Standpunkt der Idee erreichte (§. 13). Da aber auch in dieſen Geſtalten die Totalität des Begriffes erſt in der Weiſe des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins geſetzt, nicht durch den Proceß des Denkens vermittelt iſt, da ſie ferner nach der Seite

ihrer Exiſtenz der Sphäre des Bedingten und Zufälligen angehören, ſo kann die Reflexion dieſelben nicht in einfacher, freier Größe ſtehen laſſen, ſondern betrachtet ſie als vermittelt durch eine Reihe von Bedingungen und löſt die gegebene Einheit in ihre Elemente auf.

Die reflectirende Betrachtung nämlich — welche die zweite Vermittelungsſtufe und zugleich einen Gegenſatz zur erſteren bildet — löſt die unmittelbare Vorſtellung und hiſtoriſche Erſcheinung in ihre allgemeinen Beſtimmungen auf, weiß das Einzelne als Zuſammenſetzung derſelben, hebt alſo den Unterſchied der empiriſchen Einzelnheit und des Allgemeinen hervor und denkt die erſtere nur im Zuſammenhange des letzteren. Das Allgemeine hat hier aber noch die Bedeutung des Abſtract-Allgemeinen, nicht der höheren Allgemeinheit des Begriffes. Um nun eine einzelne Erſcheinung auf dem religiöſen Gebiete, eine Lehre, einen Ritus, ein ausgezeichnetes Individuum richtig zu begreifen, muß man alle Vorausſetzungen kennen, wodurch die Form derſelben beſtimmt wurde, herrſchende Meinungen, Richtungen, beſondere Anlagen, Leidenſchaften u. dergl.; dieſe Bedingungen, mögen ſie auch ganz äußerlicher Art ſein, haben hier die Bedeutung des Allgemeinen, gewähren deshalb der reflectirenden Betrachtung den Grad von Erkenntniß, welchen ſie erſtrebt; denn Erkennen heißt hier: die einzelne Erſcheinung im Zuſammenhange der Erſcheinung überhaupt nachweiſen, ſo daß die Unmittelbarkeit des Einzelnen aufgehoben iſt. Von den drei Begriffsmomenten wird der endliche Geiſt hier nach ſeiner empiriſch-pſychologiſchen Seite gefaßt, wonach er gewiſſe höhere oder niedere Seelenvermögen umſchließt, Anlagen zur Religion, zum Guten, niedere Triebe, Leidenſchaften, Schwächen; das Objectiv-Göttliche nach ſeiner äußerlich-objectiven Seite, ſofern es ſich in der Schöpfung überhaupt offenbart, und in den geiſtigen Entwickelungsgang äußerlich eingreift oder auch nicht. Ueber die letztere Beſtimmung kann nämlich die reflectirende Betrachtung zweifelhaft ſein, ſie kann entweder als ſupranaturaliſtiſche Reflexion

übernatürliche Einwirkungen Gottes zugeben, oder als naturalistische dieselben leugnen oder in Zweifel stellen, wenigstens zur Erklärung historischer Erscheinungen auf dem religiösen Gebiete nicht herbeiziehen; der logisch-metaphysische Boden beider Ansichten ist ganz derselbe, mögen auch ihre Resultate noch so sehr von einander abweichen. Nur auf dem Standpunkte der begrifflichen Erkenntniß ist eine solche Differenz unmöglich, weil eben der Begriff nur in der Totalität seiner Momente ist und so die äußerliche Trennbarkeit des Göttlichen und Menschlichen schlechthin ausschließt. Wenn die Reflexion den Ursprung der Religion bald aus der menschlichen Furcht oder sonstigen psychologischen Erscheinungen, bald aus einer äußerlichen Offenbarung Gottes an die Menschen erklärt, so haben beide Erklärungsversuche, so verschieden sie auch sind, das Gemeinsame, daß sie das Endliche zum Grunde des Unendlichen machen; denn auch das Göttliche, in starrer Objectivität vorgestellt, hat eine Schranke und ist endlich. Das dritte Begriffsmoment, die Welt des endlichen Geistes, umfaßt alle äußeren Umstände, Naturphänomene, geographische, historische Verhältnisse u. s. w. Für die Reflexion haben nun die Begriffsmomente nur die Bedeutung von Elementen, da das Moment sich immer auf die Totalität bezieht, der es angehört, und von der Erscheinung nur prädicirt werden kann, wenn die Einheit des Begriffes vorausgesetzt wird; das Element dagegen wird in seiner Vereinzelung, außerhalb des flüssigen Processes, betrachtet. Indem nun die Reflexion es nur mit Erscheinungen zu thun hat, mit Meinungen, Umständen, Schicksalen, und die eine Erscheinung aus der anderen erklärt, theils in zurückschreitender Bewegung, theils als Wechselwirkung, so kommt sie in der That nicht zum eigentlichen Erklären, denn da sie jedes aus seinem Anderen erklärt, erklärt sie es eben damit aus sich selbst und die Vermittelung ist nur formell. Soll z. B. der Ursprung der Religion als Erscheinung erklärt werden, so kommt die Erkenntniß nicht weiter, wenn psychologische Erscheinungen herbeigezogen werden; denn diese bedürfen eben

ſowohl der Erklärung, zieht man dann noch Naturphänomene herbei, ſo wiederholt ſich auch hier die Aufgabe: die Reflexion kommt zuletzt bei einer Vorausſetzung an, ſei es die Vorſtellung von Gott, oder Anlagen des Menſchen, oder die äußere Natur, bleibt alſo immer bei der Erſcheinung ſtehen, bei welcher ſie gleich Anfangs ſtand, nur mit dem Unterſchiede, daß die eine Form derſelben als unmittelbar, die andere als vermittelt angeſehen wird. In der That ſollten aber alle Seiten vermittelt werden und in einen lebendigen Proceß übergehen, wie ſie der Begriff der Religion wirklich umſchließt. Der Gedanke einer Wechſelwirkung aller hiſtoriſchen Erſcheinungen enthält den Uebergang zu einer höheren Betrachtungsweiſe, weil der Unterſchied des Vermittelten und Vermittelnden darin aufgehoben und die einzelne Erſcheinung nicht bloß als nothwendig, ſondern auch als frei, als Moment des Begriffes, geſetzt wird; die Reflexion ſchreitet aber zu dieſer Dialektik nicht fort, weil ſie einzelne Seiten, beſonders die Vorſtellung vom Göttlichen, als unvermittelt ſtehen läßt und es daher nur zu einer äußerlichen Beziehung, nicht zu wahrhafter Durchdringung derſelben bringt. Indem ſich dieſe Betrachtungsweiſe zu den beſtimmten Geſtalten der bibliſchen Religionsgeſchichte wendet, ſucht ſie zunächſt die mythiſchen und ſymboliſchen Elemente auszuſcheiden, weil dieſe den Gang der wirklichen Erſcheinung unterbrechen, nur der ſubjectiven Anſchauungsweiſe angehören, und nur für die pſychologiſche Erklärung von Bedeutung ſind. Durch dieſe kritiſche Operation wird der Boden für die eigentliche Forſchung geebnet, indem nun keine unorganiſche Maſſen den natürlichen Entwickelungsgang mehr unterbrechen, dieſelben vielmehr als Reſultate allmäliger Bildung erſcheinen und durch das Bewußtſein erſt in frühere Perioden zurückverſetzt ſind, z. B. die Offenbarung des moſaiſchen Geſetzes, die wunderbare Geburt Chriſti u. a. Bei der Erklärung der Hauptmomente ſelbſt bietet der Anfang einer beſtimmten Religionsſtufe jener Betrachtung die meiſten Schwierigkeiten dar, zumal wenn die hiſtoriſchen Quellen ſpärlich fließen

oder durch das Feuer der Kritik ganz ausgetrocknet werden. Die Entstehung des Christenthums fällt in eine Zeit, deren religiöse Meinungen und sonstige Verhältnisse sich auf historischem Wege ziemlich ausmitteln lassen und genug Seiten darbieten, an die man den Ursprung jener neuen Gestaltung knüpfen kann, um sie als Vereinigung gewisser Zeitmeinungen nachzuweisen. Freilich fehlt uns die Kenntniß von dem Bildungsgange des Stifters, also die eigentliche Basis der historischen Erklärung; diesen Mangel ersetzt aber die historische Combination, welche viele mögliche und wahrscheinliche Wege entdeckt, auf denen die allgemeinen Elemente zu jenem Mittelpunkte zusammenströmen konnten. Der Charakter des schlechthin Neuen — eine Vorstellung, welche die Reflexion überhaupt nicht gelten läßt — wird damit dem Christenthume entzogen, es erscheint als Glied in der Kette der Erscheinungen und kann deshalb auf diesem Standpunkte der Betrachtung sogar als zufällig und bloßes Zeitprodukt angesehen werden. — Größere Schwierigkeiten hat die historische Erklärung der Alttestamentlichen Religion, theils weil die Quellen durch die Kritik ihre historische Zuverlässigkeit verloren haben, theils weil der historische Hinter- und Nebengrund fehlt, wenn man auch einzelne historische Hauptmomente als sicher annimmt. Denn setzt man auch den Anfang des Alttestamentlichen Princips mit Mose oder schon mit Abraham, so bleiben immer noch eine Menge Fragen zu beantworten über den historischen Zusammenhang dieser Heroen mit den untergeordneten Entwickelungsstufen des religiösen Lebens. Einen bestimmt fixirten Anfang kann die Reflexion nicht zugeben, da sie jede Erscheinung nur als ein Gewordenes, Vermitteltes ansehen muß. Um nun den Anfang des hebräischen Princips nicht unvermittelt stehen zu lassen, verschmäht man es nicht, selbst zu untergeordneten Stufen zurückzugehen und das Höhere aus dem Niederen abzuleiten. Die Einheit des Göttlichen kommt als Moment auch in manchen Natur-Religionen vor, namentlich in der Religion des Zendvolkes und mehr versteckt in der babylonischen und ägypti-

ſchen; da nun die Hebräer in Berührung mit denſelben kamen oder kommen konnten, ſo findet man es möglich und wahrſcheinlich, daß die Verehrung Eines Gottes von dort entlehnt ſei. Weil die Reflexion die einfache Totalität eines religiöſen Standpunktes in ihre einzelnen Elemente auflöſt und dieſelben dann mit den Einzelnheiten einer anderen Stufe vergleicht, ſo kann ſie es denkbar finden, daß eine Familie oder ein Volk ſich eine einzelne Vorſtellung aus dem Zuſammenhange eines Ganzen aneignet und ſie dann nach der eigenen Individualität ausbildet. Wird dieſer Betrachtungsweiſe die Willkür und Aeußerlichkeit ihrer Combinationen vorgehalten, ſo kann ſie ſich immer noch auf den Mangel hinlänglicher Nachrichten berufen, wodurch es unmöglich gemacht ſei, den allmäligen Uebergang von einer Religionsſtufe zur anderen, welcher in der Natur der Sache ſelbſt liege, hiſtoriſch nachzuweiſen. Die ſupranaturaliſtiſche Reflexion, welche den Urſprung des Altteſtamentlichen Princips wie aller Religion von einer hiſtoriſchen Uroffenbarung ableitet, verfolgt einen ähnlichen Weg äußerlich-hiſtoriſcher Vermittelung, nur daß ſie von einem anderen Ausgangspunkte beginnt. Beide Anſichten ſchieben das Problem in der That nur zurück ohne es eigentlich zu löſen. — Glücklicher weiß die Reflexion die hiſtoriſche Fortbildung eines bereits gegebenen Princips zu erklären, weil ſie hierbei weniger auf die ſchöpferiſche Production des Geiſtes ſtößt, welche nur von einem höheren Standpunkte aus begriffen werden kann. Denn bei der allmäligen Ausbildung und dem Verfall einer hiſtoriſchen Religion wird die Idee derſelben durch den Schleier pſychologiſcher Erſcheinungen und äußerer Umſtände mehr verhüllt; das Allgemeine und Beſondere iſt gegeben, die Reflexion darf es nur auf einander beziehen und ſo die einzelne Erſcheinung aus ihrer Miſchung zuſammenſetzen. Zum hiſtoriſchen Verſtändniß wird daher nur verlangt, daß jene Bedingungen hiſtoriſch gegeben ſind, daß man die Umſtände kennt, unter welchen, und den individuellen Charakter der Perſonen, durch welche gewiſſe Anſichten, Rich-

tungen, Sitten ausgebildet ſind. Die Ueberlieferung der Altteſtamentlichen Religion hat freilich im Allgemeinen für dieſe Seite der hiſtoriſchen Erklärung wenig geſorgt, indem ſie das Zeitalter und die Verfaſſer vieler Geiſtesprodukte verſchweigt oder unſicher angiebt; die Erklärung muß ſich deshalb öfter auf allgemeine Motive und Geſichtspunkte beſchränken und die fehlenden Mittelglieder durch Combination zu ergänzen ſuchen. Sie erfährt dabei das Zufällige ihres ganzen Verfahrens, indem eine beſondere Erſcheinung aus verſchiedenen hiſtoriſch-möglichen Bedingungen hergeleitet werden kann, ſie weiſt daher, durch Kritik belehrt, die unſicheren Hypotheſen von ſich und begnügt ſich mit dem geringeren aber ſicheren Beſitze des hinlänglich Beglaubigten, ſie wird indeß unwillkürlich getrieben, das Feld von Neuem zu durchirren; denn mag auch die Reflexion nur Erſcheinungen und Meinungen auf demſelben entdecken und ihre Forſchungen aus rein-hiſtoriſchem Intereſſe anſtellen, ſo hat dennoch die Erſcheinung überhaupt für ſie Wahrheit, die Betrachtung derſelben gilt für Erkenntniß und wird als die untrüglichere der reinen Vernunfterkenntniß entgegengeſetzt. Die endliche Seite der Erſcheinung wird nicht bloß als Anſtoß, ſondern auch als Grund für die Entwickelung des religiöſen Lebens gewußt, und ſelbſt die Form der Reflexion, welche ſich auf dem Standpunkte des Gefühls entwickelt, und weder die Lehre, noch das Gebot, noch eine andere objective Geſtalt der Religion, ſondern die frommen Erregungen des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins für das Urſprüngliche hält, greift zur Erklärung der letzteren zu endlichen Erſcheinungen, zu inneren oder äußeren Impulſen, alſo vereinzelten Beſtimmungen, welche zwar in die Totalität des Selbſtbewußtſeins zurückgehen, aber nicht auf organiſche Weiſe aus derſelben entſprungen ſind. Denn dieſe Einheit des Bedingenden und Bedingten iſt erſt in der Form des Begriffes geſetzt. Die reflectirende Betrachtung ſchreitet ferner zur Allgemeinheit fort, betrachtet den ganzen Zuſammenhang der Erſcheinungen als von der göttlichen Vorſehung veranſtaltet, erkennt darin den göttlichen

Heilsplan, die Erziehung der Menschheit für den höchsten Zweck; jene Allgemeinheit ist jedoch nur die Reflexions-Allgemeinheit, das allgemeine Gesetz, dem die besonderen Erscheinungen äußerlich bleiben, mit dem sie parallel laufen ohne daß die eine Seite mit der anderen identisch gesetzt würde. Die wirkliche Vorsehung ist der Begriff, welcher in der besonderen Erscheinung realisirt wird, sich selbst als Erscheinung bestimmt, zugleich aber kraft seiner allgemeinen Natur die Schranke des Bestimmten aufhebt und sich als concrete Allgemeinheit, Idee, setzt. Zu dieser höheren Allgemeinheit gelangt die reflectirende Betrachtung nicht, da sie ihrer Natur gemäß die verschiedenen Momente der Totalität auseinanderhält und nur auf einander bezieht. Die göttliche Vorsehung wird deshalb am häufigsten zur Erklärung des Unmittelbaren, scheinbar Zufälligen herbeigezogen, z. B. zur Beantwortung der Frage, warum gerade das hebräische Volk die ihm eigenthümliche Religion entwickelt habe, durch seine Localität in das bestimmte Verhältniß zu anderen Völkern getreten sei, u. s. w. — Bei der Erklärung des Untergangs einer endlichen Religion hebt die Reflexion zwar beide Seiten hervor, den Verfall des Bestehenden und die Vorbereitung zum Nachfolgenden, stellt dieselben aber nur neben einander, ohne sie wahrhaft in einander und zugleich als dialektisches Moment der Totalentwickelung zu wissen. Sie betrachtet daher auch den Uebergang zu einer höheren Stufe nur als Wechsel und Läuterungsproceß der religiösen Meinungen, nicht als wesentliche Umbildung des allgemeinen Selbstbewußtseins. — Ungeachtet dieser Mängel bildet der Standpunkt der Reflexion ein nothwendiges Moment in der Dialektik der Erscheinung; denn diese wird dadurch als das gesetzt, was sie für sich betrachtet wirklich ist, nämlich als endlich und wegen ihrer Besonderheit und Zufälligkeit dem unendlichen Inhalte des Begriffes nicht angemessen.

Die dritte Weise des empirischen Bewußtseins, welche wir mit dem auch sonst gebräuchlichen Namen der genetischen Erklärung bezeichnet haben, bildet keinen von dem zweiten wesentlich

verſchiedenen Standpunkt, ſondern nur deſſen vollendete Form und dadurch zugleich den Uebergang zu dem höheren Standpunkte der Idee. Die genetiſche Erklärung hat ſich in neueren Zeiten im Gegenſatz zu der äußeren Reflexion und willkürlichen Combination des Verſchiedenartigen ausgebildet; ſie macht die Elemente, welche dort äußerlich auseinanderfallen und ſich eben ſo äußerlich berühren, zu flüſſigen Momenten organiſcher Entwickelung, ſchließt die rein-äußerlichen und zufälligen Seiten aus oder ſtellt ſie wenigſtens in den Hintergrund, und erkennt in dem Wechſel der Erſcheinungen das Allgemeine nicht bloß in abſtracter Weiſe, ſondern zugleich als wiederkehrenden Typus der menſchlichen Natur. Jede einzelne Erſcheinung iſt Syntheſe des Allgemeinen — z. B. des abſtract-allgemeinen Inhalts der chriſtlichen Religion — und des Beſonderen; das letztere verhält ſich aber zu jenem nicht zufällig und äußerlich, ſondern es liegt in der Natur des Allgemeinen, ſich dieſe Beſonderung zu geben, gewiſſe Hauptrichtungen zu entwickeln und ſich in gewiſſen Typen, allgemeineren Grundformen des menſchlichen Geiſtes darzuſtellen. Die genetiſche Erklärung hat daher eine doppelte Vorausſetzung, in objectiver Hinſicht den ſchon vorhandenen Inhalt einer Religion oder mehrerer Religionsſtufen, in ſubjectiver Hinſicht einen beſtimmten Kreis von Hauptrichtungen der menſchlichen Natur; beide Seiten durchdringen ſich, bilden ein organiſches Ganze, einen lebendigen Proceß und haben dadurch ihre tiefere Bedeutung. Durch dieſe Betrachtung wird die ſubjective Seite, welche für die äußere Reflexion einen zufälligen Charakter hat, nothwendiges Moment des Objectiv-Allgemeinen; die äußeren Umſtände, welche dort weſentliche Bedeutung hatten, werden hier zu bloßen Anregungs- und Bildungsmitteln, alſo zu unſelbſtſtändigen Momenten herabgeſetzt, und ihre Erforſchung dient nur dazu, das Werden der Subjectivität, die aber ſelbſt innere Nothwendigkeit und Allgemeinheit hat, zu begreifen. Solche Typen, wie die praktiſche, contemplativ-gemüthliche, ſpeculative Richtung, haben relative

Wahrheit und ergänzen sich; jeder stellt aber die Totalität dar, nur mit dem Uebergewicht eines der Momente, und die Wahrheit leidet darunter nicht, wenn nur die übrigen Momente nicht ganz ausgeschlossen werden. Im entgegengesetzten Falle erzeugen sich krankhafte und unwahre Gestalten, welche aber durch Gegensätze, die das Allgemeine hervorruft, wieder ausgeglichen werden; dieser Proceß wiederholt sich bei Individuen und ganzen Zeitaltern; das Wahre ist das Allgemeine, welches sich darin erhält und seine Allgemeinheit eben dadurch bewährt, daß es die besonderen Gestaltungen eben sowohl durchdringt als auch wieder aufhebt. Es liegt in der Natur dieses Standpunktes, daß derselbe sich bei der Betrachtung der Alttestamentlichen Religion weniger geltend machen kann als bei der Neutestamentlichen; denn theils lassen die fragmentarischen Nachrichten der Alttestamentlichen Geschichte die genetische Entwickelung derselben nur in geringem Maaße verfolgen, theils liegt es im Begriff dieser Religion selbst, daß sie sich mit den verschiedenen Hauptrichtungen der menschlichen Natur nicht auf organische Weise zusammenschließen kann, da sie wegen ihrer abstracten Allgemeinheit das Besondere nicht wahrhaft durchdringt und verklärt. Mit dem Principe der klassischen Welt und noch viel mehr mit dem christlichen Geiste ist eine größere Beweglichkeit und Mannigfaltigkeit der besonderen Gestaltungen gesetzt, weil darin das Moment der subjectiven Freiheit mehr hervortritt, die Voraussetzung der genetischen Erklärung. Die Charaktere und Standpunkte der Alttestamentlichen Geschichte sind im Wesentlichen einander gleich, ihr Unterschied gegen einander fällt in die accidentielle Seite des menschlichen Geistes, nicht in auseinandergehende Grundrichtungen; denn die letzteren entsprechen als subjective Erscheinungen der Religion den Begriffsmomenten, und können daher erst vollständig hervortreten, wenn der Begriff der Religion wirklich realisirt ist. So stellen die drei Grundtypen der Neutestamentlichen Religion, jede den Begriff des Christenthums dar, aber so, daß in der jüdisch-christlichen Richtung

das Moment der Allgemeinheit, in der hellenistisch-alexandrinischen das Moment der Besonderheit vorherrscht, während die paulinische den concreten Standpunkt der Begriffseinzelnheit oder des Geistes behauptet; da aber jeder Typus den Begriff darstellt, welcher seiner Natur nach nicht äußerlich theilbar ist, so sind zugleich alle Momente darin mitgesetzt. Im Alten Testament kann man zwar die allmälige Entwickelung besonderer Gestalten verfolgen, wie die des Prophetenthums, der Hierarchie, der messianischen Vorstellungen, diese Entwickelung ist aber nicht genetisch in dem angegebenen Sinne des Ausdrucks, sondern vereinigt nur Elemente der Reflexion. Erst mit dem späteren Judenthume, wo vermöge der Erweiterung des älteren Princips mehrere Hauptrichtungen hervortreten, beginnt die genetische Erklärung ihr Geschäft und führt es dann auf dem Boden des christlichen Geistes in noch höherer Weise fort. Den eigentlichen Anfang einer Religionsstufe muß sie jedoch unerklärt stehen lassen und bloß voraussetzen, um nicht auf den Standpunkt der äußeren Reflexion zurückzusinken. Denn der Anfang ist seiner eigenen Bestimmung nach allgemein und schließt die Besonderung nach gewissen Hauptrichtungen noch aus; als Anfang einer neuen geistigen Schöpfung ist derselbe eben so wenig aus dem Vorhandenen genetisch zu erklären, denn das letztere Verfahren würde nur den subjectiven Proceß einer Umbildung des Allgemeinen darstellen, die Veränderung fällt aber in das Allgemeine selbst und ist darin unabhängig von der subjectiven Auffassungsweise; sie entzieht sich deshalb der Erscheinung überhaupt und gilt für die genetische Erklärung nur als Voraussetzung, allgemeiner Ausgangspunkt der besonderen Gestaltung. Beim Ursprunge des Alttestamentlichen Princips versteht sich dieses von selbst, da nicht einmal die reflectirende Betrachtung dasselbe hinlänglich ableiten kann; die Person Christi auf der anderen Seite umschließt die verschiedenen Hauptrichtungen der menschlichen Natur zu einfacher Totalität, sie hat allgemeine Bedeutung, frei von der Schranke des besonderen Typus. Der

Unterſchied und Gegenſatz des Allgemeinen und Beſonderen, welcher bei der genetiſchen Erklärung die beiden Hauptfactoren giebt, verſchwindet hier, das Beſondere fällt bloß in die endliche Seite der Erſcheinung, der irdiſchen Abſtammung und formellen Bildung; die äußere Seite der Entwickelung des höheren Selbſtbewußtſeins Chriſti kann daher nur als Anregung für die Entfaltung des an ſich Allgemeinen und Göttlichen betrachtet werden, da die Vollendung deſſelben nicht aus dem Ungleichartigen, aus endlichen Elementen, beſonderen Richtungen abgeleitet werden darf. Die genetiſche Erklärung findet hier ihre Grenze, da ſie nur den ſubjectiven Proceß eines gegebenen Inhalts, die Form der endlichen Freiheit, nicht das in ſich Allgemeine, die wahre höhere Freiheit, zu begreifen vermag. Der Proceß, den ſie beſchreibt, hat immer ſeine unerklärbare Vorausſetzung, fällt daher nicht in das Allgemeine, den Begriff ſelbſt, ſondern in die Erſcheinung, die Seite des Beſonderen, und iſt mehr oder weniger zufällig. Daß das Urchriſtenthum, z. B. nur einen beſtimmten Kreis von Typen darſtellt, erſcheint auf dieſem Standpunkte als zufällig, beide Factoren, die Hauptrichtungen der menſchlichen Natur und die bewegliche Natur des Chriſtenthums, vermöge welcher daſſelbe eine jede durchdringen und verklären kann, ſind empiriſch angenommen, alſo vorausgeſetzt; das Allgemeine erſcheint zwar im Beſonderen, aber es iſt nicht als die nothwendige Dialektik des Allgemeinen gewußt, ſich zum Beſonderen zu beſtimmen und darin mit ſich identiſch zu bleiben. Die Macht des Allgemeinen wird darein geſetzt, das Beſondere ſich anzueignen und wiederum aufzuheben, der Proceß umſchließt aber nicht beide Seiten gleichmäßig, das Allgemeine hat noch einen abſtracten Charakter, ſchwebt als Vorausſetzung über den beſonderen Geſtalten, und die Betrachtung erkennt darin nicht die abſolute Wahrheit, ſondern nur die Erſcheinung derſelben für den endlichen Geiſt. Die genetiſche Erklärung bewegt ſich daher nur auf dem Boden des Beſonderen und der ſubjectiv-endlichen Freiheit, hat ſich von den Schranken der Erſcheinung

noch nicht völlig befreit, enthält aber den Trieb dazu in ſich und weiſt auf den höheren Standpunkt der Idee hin.

Dieſer Standpunkt der freien Betrachtung geht aus der eigenen Dialektik der Erſcheinung und des empiriſchen Bewußtſeins hervor, indem die Totalität der Momente wirklich geſetzt wird und auch die Seiten, welche dort noch den Charakter des Starren und der Vorausſetzung hatten, in den lebendigen Proceß aufgehen. Die reflectirende Betrachtung war bis zu der Kategorie der Wechſelwirkung aller hiſtoriſchen Erſcheinungen fortgeſchritten; die gerade Linie des Cauſalnexus wird dadurch umgebogen, jede beſondere Geſtalt iſt eben ſowohl bedingend als bedingt, bezieht ſich eben ſowohl auf Anderes indem ſie ſich auf ſich ſelbſt bezieht und umgekehrt, der äußerliche Unterſchied iſt dadurch aufgehoben und die Nothwendigkeit wird zur Freiheit; denn der allgemeine Begriff der letzteren beſteht eben darin, daß das Subject in ſeiner Beziehung auf Anderes ſich auf ſich ſelbſt bezieht, das Andere als ſein eigenes Moment weiß. Die genetiſche Erklärung hob dieſes Moment hervor, aber zunächſt in ſubjectiver Weiſe als endliche Freiheit. Denn obgleich das Allgemeine und das beſondere Bewußtſein ſich nicht äußerlich zu einander verhalten, wie die Reflexion das Verhältniß beſtimmt, ſo fällt dennoch der Proceß nur in die Beſonderheit; es iſt nun noch das Moment zu ſetzen, welches an ſich in dieſer Bewegung ſchon liegt, daß nämlich das Allgemeine kraft ſeiner eigenen Natur, um wirkliche, umfaſſende, concrete Allgemeinheit zu ſein, ſich auch ſelbſt beſonderen, aber zugleich die Schranke überwinden, die beſondere Geſtalt der Erſcheinung in ſich verklären und zum durchſichtigen Moment der Totalität erheben muß. Die Erſcheinung geht hierdurch in ihren einfachen Grund zurück, iſt bloßer Durchgangspunkt und hat zu ihrem Reſultat die Idee, die freie Entfaltung des Begriffes in der Wirklichkeit, welche als frei das Moment der Nothwendigkeit in ſich ſelbſt hat, ſich ſelbſt begründet und trägt, und das ganze Reich der Erſcheinungen, alle hiſtoriſchen Geſtalten, Umſtände und Richtungen, nur als

Mittel gebraucht, den inneren Reichthum ihres Lebens darzustellen. Wie wir oben sahen, hat erst die christliche Religion die eigentliche Form der Idee, weil in ihr die Totalität der Begriffsmomente realisirt ist; da aber die vorchristlichen Religionen den Begriff ebenfalls realisirten, nur in einseitiger Bestimmung der Momente, so stellt auch ihre Realität die Idee dar, wenngleich nicht in der eigentlichen oder absoluten Form; ihre historische Erscheinung läßt sich daher in die Form der Idee erheben oder sie erhebt sich vielmehr selbst dazu, ist in der Totalität ihrer Momente allgemeines Selbstbewußtsein, für welches die äußerliche Weise der erscheinenden Elemente unwesentlicher Schein ist. Auf dem ersten Standpunkte der Betrachtung fanden wir diese Totalität unmittelbar gesetzt als Selbstbewußtsein der Gemeinde, Andacht, als höhere Begeisterung der religiösen Heroen, welche nicht nach reflectirten Planen endlicher Klugheit, sondern im Bewußtsein eines höheren Berufes und in göttlicher Machtvollkommenheit auftreten und handeln. Unsere Betrachtung kehrt jetzt zu diesem Standpunkte zurück, weiß aber denselben vermittelt durch die Dialektik des empirischen Bewußtseins und hebt die Seite der endlichen Erscheinung, welche jenen Gestalten ihrer Unmittelbarkeit wegen noch anhaftet, zum flüssigen Moment der allgemeinen Idee auf. Der Begriff einer Religionsstufe erscheint in jenen Gestalten als Idee; dieselben sind daher nicht durch psychologische Erscheinungen und äußere Umstände begründet, die letzteren stehen aber eben so wenig in einem äußerlichen Verhältnisse zu ihnen, sind vielmehr Mittel zum Zweck, unselbstständige Momente, die zwar wirksam erscheinen, aber nur in der inneren Totalität der Idee selbst getragen werden, so daß sie nicht sowohl gegeben als vielmehr gesetzt, Voraussetzungen sind, welche die Idee sich selbst gemacht hat. Da nun die Form des betrachtenden Subjectes zusammenfällt mit der Form seines Gegenstandes, so kann erst der Standpunkt der Idee der Betrachtung die wahre Freiheit verleihen; denn auf beiden Seiten ist die Totalität der Momente gesetzt,

beide ſtellen dieſelbe freie Bewegung dar. Gewöhnlich ſetzt man die Freiheit der Betrachtung darein, daß ſich das betrachtende Subject von gewiſſen Vorurtheilen, einſeitigen Meinungen und Richtungen, von poſitiv und damit ſtarr gewordenen Lehren unabhängig macht; ſofern aber dieſe Freiheit durch Abſtraction gewonnen wird, iſt ſie nur ſubjectiv, erkennt in dem Entgegengeſetzten kein Moment ihrer eigenen Bewegung, erreicht daher auch nicht den wahren Begriff der Freiheit, welcher die unendliche Bewegung iſt, in welcher das Moment des Gegenſatzes die eigene Beſtimmung der Totalität iſt, als bloßer Unterſchied beſtimmt wird, ſo daß die Totalität darin bei ſich ſelbſt bleibt, ihre eigene Realität darin hat und dasſelbe in ihre Unendlichkeit zurücknimmt. Die wahrhaft freie Betrachtung nimmt daher die untergeordneten Standpunkte des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins und der Reflexion als Momente in ſich auf, ſie abſtrahirt nicht von der Erſcheinung, ſondern ſetzt dieſelbe als ideell. — Sehen wir im Beſondern auf die Hauptmomente der hiſtoriſchen Erſcheinung, ſo fällt die Idee in dem Unterſchiede der hiſtoriſchen Religionen auseinander; in der Idee ſind dieſelben aber nicht ſchlechthin andere, ſondern Momente der Einen Religion und ihre Totalität iſt nicht etwa bloß als Summe oder Aggregat der verſchiedenen Stufen geſetzt, ſondern jede höhere Stufe ſchließt die früheren ſchon als Moment in ſich, verhält ſich zu ihnen als Idee zur Erſcheinung, bis zuletzt das Chriſtenthum die abſolute Totalität darſtellt, gegen welches dann alle vorchriſtlichen Religionen zu Erſcheinungen herabſinken. Dieß ſpricht auch das Neue Teſtament bildlich aus, indem es den Standpunkt des Alten Teſtaments als Schattenbild im Vergleich mit dem wirklichen Leben des chriſtlichen Geiſtes bezeichnet, oder indem es Chriſtum das Ende des Alten Bundes nennt und auf der anderen Seite wieder den weſentlichen Gehalt des letzteren als Moment der ewigen Wahrheit feſthält. In dieſer großartigen Weiſe iſt der Uebergang der verſchiedenen Religionsſtufen in einander und ihre eigene innere Entwickelung zu betrachten.

Das Empiriſche der Erſcheinung läßt ſich nicht beſtimmt verfolgen, und die Uebergänge verlieren ihre flüſſige Natur, wenn ſie durch den reflectirenden Verſtand fixirt werden, was auch durch die Vorausſetzung unorganiſch und magiſch eingreifender Offenbarungen geſchieht; der Proceß iſt vielmehr in ſeiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu begreifen, ſo daß die einzelne Erſcheinung verſchwindendes Moment wird. Es iſt hierbei gleichgiltig, ob wir durch Hilfe hiſtoriſcher Nachrichten den Entwickelungsgang auch empiriſch verfolgen können oder nicht: im letzteren Falle ſind wir ſchon von ſelbſt darauf hingewieſen, denſelben als in der höheren Nothwendigkeit begründet aufzuſuchen, weil wir ſonſt auf alles Verſtändniß verzichten würden; aber auch im erſteren Falle darf die Fülle des empiriſchen Stoffes den freien Gang der Betrachtung nicht hemmen; denn ſobald einem Durchgangspunkte zu hohe Bedeutung zugeſchrieben wird, leidet darunter die Freiheit der Totalität. Dieß zeigen beſonders die verſchiedenen Verſuche, welche man in älterer und neuerer Zeit gemacht hat, die Hauptlehren des Chriſtenthums auf den früheren Religionsſtufen nachzuweiſen, ſei es, daß dabei ein apologetiſches Intereſſe zu Grunde lag, oder die Tendenz, die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums zu verallgemeineren und zu verflüchtigen. Fand man ſolche Lehren, wie die Dreieinigkeit, Erlöſung u. ſ. w. in der Religion der Inder, Aegypter, im Alten Teſtament, bei den Griechen oder im ſpäteren Judenthume, und ſetzte voraus, daß ſie im Chriſtenthume nur vergeiſtigt wiederkehrten, ſo verwechſelte man offenbar die Idee mit dem Schattenbilde, die concrete Totalität mit den abſtracten Momenten; der Wahrheit näher kamen indeß diejenigen unter jenen Beſtrebungen, welche vom Chriſtenthume, als der an und für ſich ſeienden Wahrheit, ausgingen, und jene Lehren nur darum auch ſchon früher ausgeſprochen fanden, weil ſie das Chriſtenthum enthält, nicht umgekehrt das Vollkommene aus dem Unvollkommenen zu erklären ſuchten. Die hiſtoriſche Vorausſetzung iſt in der That durch die Idee ſelbſt geſetzt und bildet

den Weg, den ſie zu ihrer eigenen Vollendung durchläuft, iſt ihre eigene Erſcheinung. — Die einſeitigen Standpunkte heben ſich auf dieſe Weiſe in der Idee auf, die Geſchichte der Religion wird darin erſt in ihrer Wahrheit erkannt und der Gegenſatz der begriffsmäßigen und der Erfahrungserkenntniß iſt verſöhnt.

§. 15. Nach dem Bisherigen beſtimmt ſich der Begriff der bibliſchen Theologie als Wiſſenſchaft näher dahin, daß ſie die lebendige Bewegung der Hauptmomente der bibliſchen Religion darſtellt, ihres allgemeinen Begriffes, ihrer ſubjectiven und hiſtoriſchen Erſcheinung und ihrer Idee. Der allgemeine Begriff hat die Beſtimmung der Vorausſetzung oder des Princips, vermittelt aber die Erſcheinung; dieſe erſcheint als unmittelbar gegeben, iſt aber an ſich durch den Begriff vermittelt, hebt daher ihre Unmittelbarkeit auf und entwickelt ſich durch ihre eigene Dialektik zur Idee. Dieſer Kreislauf giebt der Religion den Charakter der freien Totalität und ihrer Darſtellung den Charakter der höheren Wiſſenſchaftlichkeit.

Wir ſtellten oben (§. 3.) den Begriff unſerer Wiſſenſchaft an die Spitze der Abhandlung, faßten aber denſelben nach ſeinem gewöhnlichen Sinne als allgemeine Vorſtellung, da ſeine ſpeculative Bedeutung von der näheren Beſtimmung des Inhalts der Religion abhängig iſt; denn im letzteren Sinne iſt der Begriff einer Wiſſenſchaft die allgemeine Bewegung des Inhalts ſelbſt. Der Beweis für die im Paragraphen angegebenen Beſtimmungen liegt daher im ganzen Zuſammenhange der bisherigen Entwickelung (§. 7-14). Man ſtellt mit Recht die Forderung, daß der Begriff einer Wiſſenſchaft nicht einſeitig,

nach gewiſſen ſubjectiven Anſichten und Vorausſetzungen gefaßt werde; es kommt aber auf die Beſtimmung des Einſeitigen und Vielſeitigen oder Allſeitigen an, da das letztere öfter nur eine andere Weiſe der Abſtraction, mithin eben ſo einſeitig als ſein Gegentheil iſt. Die Polemik richtet ſich häufig auch gegen den Standpunkt der begriffsmäßigen Betrachtung und ſucht dieſe als abſtract, bloß idealiſtiſch, theoretiſch u. ſ. f. darzuſtellen. Der Begriff iſt allerdings abſtract im Vergleich mit der Idee, welche erſt die concrete Form der Wahrheit iſt, und es liegt daher in der Natur der Sache, daß der Begriff ſich fortentwickelt zur Idee; allein bei jener Polemik liegt das Mißverſtändniß zu Grunde, daß man den ſpeculativen Begriff mit dem verwechſelt, was gewöhnlich Begriff genannt wird und freilich nur eine abſtracte Vorſtellung, eine einſeitige Gedankenbeſtimmung iſt. Dieſer Abſtraction ſetzt man das reiche Leben, das unmittelbare Selbſtbewußtſein, die praktiſche Seite der Religion, entgegen, und behauptet, daß in dieſen Geſtalten mehr Wahrheit und Beſeligung liege, als im Begriff. Dieſe Polemik braucht indeß die ſpeculative Betrachtung nicht auf ſich zu beziehen, da die Form ihres Begriffes kein Abſtractum iſt, ſondern die freie Bewegung des Inhalts, welche ſich ſelbſt Realität giebt, ſich als Idee, Leben, Selbſtbewußtſein, Geiſt ſetzt. Der Begriff hat noch die Beſtimmung des Subjectiven, während die Idee erſt Subject-Object iſt; beide ſind aber die logiſchen Formen der Wahrheit, die letztere mit dem Unterſchiede, daß die Wahrheit realiſirt, im Object geſetzt iſt, daß der Unterſchied zwiſchen Subject und Object aufgehoben iſt. Da nun das Göttliche die höchſte Wahrheit iſt, ſo muß es logiſch in der Form des Begriffs und der Idee beſtimmt werden; ſeine abſolute Beſtimmung iſt aber die des Geiſtes. Der Vorwurf, daß die Speculation den Begriff vergöttere, iſt hiernach nicht begründet, da nicht das einzelne Moment, ſondern die Totalität derſelben das Göttliche erſt wahrhaft ausdrückt; die letztere iſt aber in der Beſtimmung des abſoluten Geiſtes enthalten. Die Speculation könnte ihren

Gegnern vorwerfen, daß ſie das Weſen vergöttern, oder die Erſcheinung, Kategorieen, die eine viel abſtractere Bedeutung haben. — Faſſen wir nun den Begriff in ſeiner ſpeculativen Bedeutung als freie Bewegung des Inhalts für den Gedanken, ſo läßt ſich leicht nachweiſen, wie ſeine Form der Wiſſenſchaft erſt Vielſeitigkeit oder richtiger Allſeitigkeit — denn die Totalität iſt nur empiriſch betrachtet Vielheit — gebe. Der Inhalt, hier die bibliſche Religion, bewegt ſich nämlich durch die drei möglichen und nothwendigen Hauptmomente, durch den allgemeinen Begriff, ihre logiſche Beſtimmung, durch die Erſcheinung, ihre objective oder empiriſche Beſtimmung, und durch die Idee, die Harmonie beider früheren für ſich einſeitigen Momente. Das erſte Moment wird gefunden, wenn die hiſtoriſche Erſcheinung auf die Totalität ihrer reinen Gedankenbeſtimmungen zurückgeführt wird; die Erſcheinung dagegen, ſowohl die ſubjective als objective, iſt unmittelbar gegeben, hat aber die Gedankenbeſtimmungen zur Vorausſetzung, wie Jeder zugeben muß, welcher Allgemeinheit und Nothwendigkeit in dem Wechſel der Erſcheinungen erkennt, denn jene gehören dem Gedanken an. Die Reflexion hebt dieſe Beſtimmungen wirklich hervor, vereinigt ſie aber nicht zur Totalität, der freien Begriffsform, welche ſie ſchon im Selbſtbewußtſein auf unmittelbare Weiſe haben; die höhere Betrachtung vollendet dieſen Proceß und erhebt dadurch die Erſcheinung in die Form der Idee, welche die logiſche Beſtimmung des Geiſtes iſt. Es macht keinen Unterſchied in der Sache, wenn man die logiſchen Beſtimmungen der drei Momente in die concret-religiöſen überſetzt und ſie bezeichnet als göttlichen Zweck der Religion, Geſchichte eines beſtimmten Volkes oder der Menſchheit, und Geiſt, Selbſtbewußtſein, göttliches Leben in der Geſchichte. Daß dieſe drei Seiten einen lebendigen Proceß bilden, wird Niemand ſo leicht leugnen, wenn er ſonſt den Glauben an einen lebendigen Gott feſthält und wirklich annimmt, daß die Religion Offenbarung des göttlichen Lebens, nicht bloß menſchliches Produkt ſei; es kommt dann nur noch

darauf an, die Dialektik dieſer Seiten näher zu beſtimmen. Wollte dennoch Jemand dieſe Inhaltsbeſtimmung unſerer Wiſſenſchaft noch einſeitig finden, als ob ſie bloß einem philoſophiſchen Syſteme angehörte, nicht in der Natur der Sache läge, eine bloße Conſtruction wäre, die ſehr übel bei den populären Vorſtellungen der Schrift angebracht würde, ſo müßte derſelbe nachweiſen, daß die obige Entwickelung (§. 7-14) einſeitige, ſubjective Abſtractionen enthalte, daß es alſo keinen ſpeculativen Begriff der Religion gebe, daß mehrere oder wenigere Erſcheinungsformen derſelben im ſubjectiven Leben, daß ein anderes Verhältniß der hiſtoriſchen Erſcheinung zur Idee angenommen werden müſſe. Die bisherigen Gegner der ſpeculativen Betrachtung der Religion haben aber immer nur eins oder einige Momente der Entwickelung fixirt und für die Totalität ausgegeben, ſo daß ſich der Standpunkt des Gefühls gewöhnlich mit der genetiſchen Entwickelung der Geſchichte, der Standpunkt der Vorſtellung und des abſtracten Denkens mit der reflectirenden Betrachtung derſelben verbunden hat; ſolche Standpunkte hat aber die wiſſenſchaftliche Betrachtuug nicht bloß ſich gegenüber, ſondern umſchließt ſie als flüſſige Momente in der Bewegung des Begriffes. Freilich können dieſelben, als Momente, nicht eine ſolche Selbſtſtändigkeit mehr behaupten, als wenn ſie einſeitig fixirt werden; es liegt vielmehr in ihrem Schickſal, daß ſie ſich einander aufheben und daß in dieſem Tode der Endlichkeit auch ſolche Gegner ſich die Hand reichen, welche es nicht vermochten, ſo lange die Schranke des ſubjectiv-endlichen Vorſtellens und Denkens ſie trennte; Niemand, der eine nicht-ſpeculative Richtung verfolgt, wird daher ſeine Meinungen in jener Bewegung ganz wiederfinden, zumal wenn ſie ſich ſtreng auf dem Boden der hiſtoriſchen Erſcheinung halten, welcher in ſeiner eigenen Dialektik zur Idee wankt und flieht. Dieſe Dialektik und dieſer Untergang iſt aber das Schickſal alles Endlichen; die Wiſſenſchaft iſt kein Aggregat verſchiedener Richtungen, ſondern ihr Proceß und dadurch erſt ihre Totalität, wie ja auch die

Geschichte des Geistes nur insofern die Totalität aller Gestalten umfaßt, als sie dieselben beständig überwindet und in dem Untergange der einen unmittelbar den Aufgang der anderen setzt. Denselben Widerspruch, welchen man der speculativen Dialektik vorwirft, daß sie nämlich in dem einen Momente etwas als wahr setze und dasselbe im folgenden wieder vernichte, und in dieser schwindelnden Bewegung von dem Einen zum Anderen nicht zur Ruhe und zu etwas Festem gelange, — muß man in der Geschichte überhaupt finden, da es eben ihre geistige Natur ist, nie zu etwas Festem und Starrem zu gelangen; denn der Geist ist der lebendigste Proceß und das Starre ist das Todte. Die oben (§. 2.) angegebenen drei Hauptstadien, welche der Begriff unserer Wissenschaft historisch durchlaufen hat, müssen wir deshalb als flüssige Momente seiner inneren Entwickelung wiederfinden; die beiden früheren Stadien sind schon durch die historische Bewegung als einseitig erwiesen und aufgehoben; das dritte Stadium, dessen Verlaufe, wenn auch nicht gerade die Mehrzahl der Zeitgenossen — denn auf die Zahl der Stimmen kommt es nicht an — dennoch die bedeutendsten Repräsentanten des theologischen Geistes angehören, wird in dem Maaße immer mehr seiner Vollendung entgegenreifen, in welchem es die Totalität der Entwickelungsmomente in allgemeiner und freier Weise in sich aufnimmt.

§. 16. Mit der wissenschaftlichen Dogmatik und Ethik hat die biblische Theologie die Form der begriffsmäßigen Entwickelung gemeinsam, unterscheidet sich aber von ihnen nach ihrer historischen Seite, indem sie nur die Gestalt der biblischen Religion betrachtet, und zwar beide Stufen derselben als selbstständige Totalitäten, während jene auch die historische Entwickelung der biblischen Religion in der christlichen Kirche als Moment umfassen, die biblische Religion selbst aber

nur als höhere Einheit in ſich aufnehmen, vom Alt-teſtamentlichen Standpunkte daher nur die wahren und damit chriſtlichen Momente.

Der Unterſchied der wiſſenſchaftlichen und bibliſchen Theologie ſcheint auf den erſten Blick in die Augen zu ſpringen und keiner weiteren Erörterung zu bedürfen, allein nur bei der Vorausſetzung, daß die bibliſche Theologie einen rein-hiſtoriſchen Charakter habe, die Reſultate der Schriftauslegung zu einem Ganzen zuſammenſtelle und ſich dabei des Urtheils über ihre Wahrheit enthalte, dasſelbe wenigſtens zum untergeordneten Momente mache. Dieſe Vorausſetzung iſt jedoch eine bloße Meinung, welche durch die Erfahrung und die Natur der Sache ſelbſt hinlänglich widerlegt wird (§. 2 u. 4). Iſt es richtig, daß alle Religion die bisher entwickelten Momente enthält und daß die hiſtoriſche Erſcheinung derſelben nur vom Standpunkte der Idee aus wahrhaft verſtanden werden kann, ſo wird damit der objectiv-hiſtoriſche Charakter unſerer Wiſſenſchaft aufgehoben: ihr Inhalt iſt Moment der Idee überhaupt, nicht bloße Erſcheinung, die Entwickelung desſelben muß daher die wiſſenſchaftliche Bewegung des Begriffes beſchreiben, und gewinnt dadurch erſt den Charakter der größeſt-möglichen Allſeitigkeit (§. 15). Hält man freilich den Standpunkt des Gefühls oder die Reflexion einſeitig-feſt, ſo kann man leicht zu der Forderung veranlaßt werden, daß die bibliſche Theologie, wenngleich ihre Darſtellung von der ſubjectiven Auffaſſungsweiſe nicht ganz unabhängig ſein könne, wenigſtens darin den objectiv-hiſtoriſchen Charakter behaupten ſolle, daß ſie die eigentliche Beurtheilung der Lehren und den wiſſenſchaftlichen Beweis für die Wahrheit derſelben ausſchließe, und es ſo verhüte, ein Kampfplatz der verſchiedenen Syſteme zu werden. Auf jenen Standpunkten iſt dieſe Forderung um ſo gerechter, da das Verſtändniß der Schriftlehren durch ſolche Beurtheilungen, die von der hiſtoriſch-reflectirenden und genetiſchen Erklärung noch verſchieden ſind, nicht gefördert werden kann.

Allein die Sache stellt sich anders, wenn wir die Natur der begriffsmäßigen Entwickelung betrachten: was nämlich sonst auseinanderfällt, Darstellung und Beurtheilung oder Beweis, ist darin unmittelbar vereinigt, sofern die Form des Begriffes und der Idee die logische Form der Wahrheit selbst ist, und alle Gedankenbestimmungen, welche darauf zurückgeführt werden können, eben damit auch als wahr erwiesen sind. Auch die eigentlich-wissenschaftliche Dogmatik stellt daher nicht etwa Vernunftgründe für oder gegen gewisse Lehren auf, sondern sie führt die Totalität derselben auf jene Formen zurück; die Bestimmungen, welche in jenem Proceß untergehen, sind dadurch als einseitig und unwahr erwiesen, während umgekehrt die wahrhaften, geistigen, sich erhalten. Das Urtheilen der Wissenschaft besteht nur darin, daß jeder für sich vereinzelten Gedankenbestimmung ihre nothwendige Stelle im Zusammenhange des Ganzen angewiesen wird; die wissenschaftliche Darstellung der biblischen Theologie bedarf daher keiner weiteren, außerhalb ihrer eigenen Bewegung liegenden Beurtheilung des Inhalts, sie ist unmittelbar polemisch und apologetisch zugleich. Man könnte daher in Ansehung der wissenschaftlichen Form den Unterschied der biblischen und eigentlich-systematischen Theologie nur darein setzen, daß bei der ersteren jene Form mehr zurücktrete und in den Inhalt aufgehe, bei der letzteren sich selbstständiger fortbewege; für uns würde auch dort der Begriff zu Grunde liegen und das bewegende Princip der Anordnung und Entwickelung sein, aber nicht in seiner eigentlichen Form hervortreten und sich aus sich selbst erzeugen, da der Inhalt ein gegebener wäre und sich eben dadurch von der wissenschaftlichen Theologie unterschiede, daß er in populärer Form vorläge, den Begriff nur an sich enthielte. In diesem Sinne pflegt man dann zu sagen, daß der Inhalt der biblischen und wissenschaftlichen Theologie derselbe sei, die Form aber ganz verschieden. Allein man verwechselt hier offenbar die Form des historisch-gegebenen Inhalts mit der Form unserer Wissenschaft selbst; ist die Begriffsform nur an sich in der Schriftlehre ent-

halten, so muß die biblische Theologie es anerkennen und darf in das Bewußtsein des biblischen Zeitalters keine Form hineintragen, die in demselben nicht wirklich herausgebildet war; um aber jene Voraussetzung nachzuweisen, bedarf es selbst der begriffsmäßigen Entwickelung. In populärer Sprache und Darstellung läßt sich der bestimmte Gehalt gewisser Vorstellungen sehr ungenügend, öfter gar nicht, entwickeln, z. B. der Unterschied des Alten und Neuen Testaments in Ansehung der Vorstellungen von Gott, von dem göttlichen Geiste, dem Glauben; der metaphysische Boden derselben läßt sich nur durch logische Kategorieen ausdrücken, diese gehören aber der Begriffsentwickelung an und müssen bei allen Vorstellungen gleichmäßig angewendet werden, weil sonst die wissenschaftliche Haltung des Ganzen verloren gehen würde. In formeller Hinsicht bliebe daher nur noch der Unterschied zwischen der biblischen und systematischen Theologie, daß die erstere von Voraussetzungen ausginge, die letztere sich durch die innere Bewegung des Totalinhalts selbstständig erzeugte. Aber auch dieser Unterschied ist nicht starr und verschwindet bis auf einen gewissen Grad, wenn man bei der wissenschaftlichen Theologie nur nicht einseitig die speculative Form festhält, sondern zugleich den Inhalt berücksichtigt. Denn es kann ja keineswegs ihre Aufgabe sein, die logische Idee Gottes und überhaupt den ganzen Umfang der speculativen Bestimmungen rein aus sich selbst zu entwickeln; dieß ist vielmehr Sache der speculativen Philosophie und wird dort vorausgesetzt. Mit der Religions-Philosophie und zwar im Besonderen mit der Philosophie der christlichen Religion fällt zwar die wissenschaftliche Theologie dem allgemeinen Inhalte nach zusammen; muß sich aber von ihr dadurch unterscheiden, daß sie die Bewegung der Idee, welche jene in allgemeiner Weise beschreibt, durch die besonderen Momente ihrer Entfaltung, die Lehren der Schrift und der Kirche genauer verfolgt, daß sie die verschiedenen Gestalten der historischen Erscheinung vermittelst ihrer eigenen Dialektik auf den Boden der Idee erhebt und nachweist, daß und

wie ſie Momente der Einen Idee ſind. Daſſelbe Verfahren beobachtet nun auch die bibliſche Theologie, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie den dialektiſchen Proceß auf die hiſtoriſche Erſcheinung der Religion innerhalb des bibliſchen Standpunktes einſchränkt, während die wiſſenſchaftliche Theologie jene Erſcheinung nur als Ein Moment betrachtet und die Entwickelung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Lehre als anderes Moment zugleich umſchließt. Daß die erſtere es nicht mit eigentlichen Dogmen und ethiſchen Lehrſätzen zu thun hat, durch welche ſich die letztere zugleich bewegt, ändert die Form der begriffsmäßigen Entwickelung nicht, da der ſtrenge Unterſchied der populären Vorſtellung und des Dogma in der Bewegung des Begriffes ein verſchwindender iſt. Nehmen wir nun noch hinzu, daß das Verſtändniß und damit auch die Darſtellung der bibliſchen Religion vermittelt iſt durch die Totalentwickelung des chriſtlichen Geiſtes in der Kirche und Wiſſenſchaft, daß alſo die innere Form, worin die bibliſche Religion reproducirt wird, nicht zu trennen iſt von dem gegenwärtigen Standpunkte des Geiſtes, den das betrachtende Subject einnimmt, ſo werden wir beiden Momenten der Wiſſenſchaft dieſelbe Formbewegung zuſchreiben müſſen, mag ſie nun auf der einen oder anderen Seite klarer und conſequenter durchgeführt ſein oder nicht. Der Unterſchied beider fällt hiernach allein auf die Seite des Inhalts, indem die wiſſenſchaftliche Theologie auch das Moment der kirchlichen Entwickelung umfaßt, welches die bibliſche Theologie ausſchließen muß, obgleich ſie daſſelbe an ſich ebenfalls enthält, ſofern ihre Form dadurch vermittelt iſt. Diejenige Richtung der neuern Theologie, welche den Standpunkt des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins als den wahrhaften fixirt und demgemäß auch die unmittelbare Form des Chriſtenthums, wie ſie in der Schrift enthalten iſt, muß freilich die wiſſenſchaftliche Theologie ſo viel als möglich auf die bibliſche reduciren; die kirchliche Entwickelung des Chriſtenthums hat für ſie bloß die Bedeutung des Erfahrungsbeweiſes für die Göttlichkeit deſſelben, oder dient bei

Vorstellungen, welche die Schrift unbestimmt gelassen hat, als Regulativ und Ergänzung, nach Verhältniß auch als Warnung. Der Unterschied der biblischen und wissenschaftlichen Theologie verschwindet hier als nichtig, schreitet aber eben sowohl zum Gegensatz fort, indem die freie Entwickelung der Kirche und Wissenschaft im Ganzen als unwesentlich angesehen und als das Andere ausgeschlossen, nicht zu höherer Einheit mit dem biblischen Standpunkte ausgeglichen wird. Diese Ansicht bildet das Extrem zu der objectiv-historischen, welche die Lehre der Schrift unbefangen zu erforschen sucht, unbekümmert um ihre Wahrheit. Beide Extreme stimmen darin überein, daß sie die Form der Auffassung und den Inhalt nicht gehörig unterscheiden; in der That ist eine Rückkehr zum unmittelbaren Standpunkte der Schrift, und ein Abstrahiren von der subjectiven Betrachtungsweise desselben gleich unmöglich: beide Ansichten heben sich daher auf und können nicht das wahre Verhältniß der biblischen Theologie zur wissenschaftlichen darstellen. Halten wir dagegen die Identität der begriffsmäßigen Form und den Unterschied der Inhaltsmomente fest, so wird damit eben sowohl die höhere Einheit als der Unterschied der biblischen und wissenschaftlichen Theologie gesetzt. Die Entwickelung der christlichen Religion in der Kirche betrifft freilich nur die Form, nicht den Inhalt derselben, und in diesem Sinne könnte man sagen, der Unterschied jener Wissenschaften betreffe nicht den Inhalt, sondern nur die Form; genauer betrachtet findet aber hierbei ein Mißverständniß statt, indem man die Form des Inhalts mit der Darstellungsform verwechselt. Die Eine und wesentliche Form ist vielmehr die Bewegung der Idee der Religion; diese liegt der biblischen Religion und der kirchlichen Entwickelung an sich zu Grunde und ist zugleich der wesentliche Inhalt; die äußere Form, worin sich die Lehre der Schrift und Kirche unterscheiden, betrifft bloß die Erscheinung. Da nun alle Wissenschaft keine andere Form erstrebt als die absolute des Begriffes; so kann es für sie auch nur Eine Form geben, und die Form der Erscheinung fällt auf

die Seite des Inhalts und bildet in seiner Entwickelung die unterschiedenen Momente. — Nach dem Bisherigen versteht sich dann von selbst, daß beide Seiten der Wissenschaft ein organisches Ganze bilden und daß das richtige Verständniß der einen unmittelbar das der anderen voraussetzt.

§. 17. Da die Form des Gegenstandes mit der Form des betrachtenden Subjectes zusammenfällt, so ist die wahre Methode der biblischen Theologie, oder die Bewegung, wodurch die begriffsmäßige Darstellung des Inhalts für das Subject entsteht, zugleich die eigene Dialektik des Inhalts, vermöge welcher derselbe die unmittelbare Weise seiner Erscheinung zum Begriffe und zur Idee aufhebt. Die verschiedenen subjectiven Akte der Methode, die Ausscheidung, Beurtheilung, Verbindung und Darstellung des religiösen Inhalts der Schrift sind daher auch Momente jener objectiven Dialektik und behaupten dadurch erst ihren höheren wissenschaftlichen Charakter.

Unter der Methode einer Wissenschaft versteht man gewöhnlich bloß die subjective Thätigkeit, wodurch Jemand sich des Inhalts bemächtigt und ihm ein wissenschaftliches Kleid anzieht; wir schließen diese subjective Seite keineswegs aus, halten sie aber für einseitig und willkürlich, wenn die objective Seite nicht hinzu kommt. Denn der Begriff des Erkennens enthält die Einheit von Subject und Object, und der Weg zum Erkennen ist selbst schon ein Moment desselben, muß daher nothwendig auch in die objective Seite fallen. Wir beschränken uns hier natürlich auf das religiöse Gebiet und auf den Standpunkt der biblischen Religion; als gegeben setzen wir die historische Erscheinung der letzteren voraus, die als solche dem Begriffe nicht entspricht, sich aber zugleich zur Form der Idee aufhebt: unsere

Methode muß daher die verſchiedenen Stufen in der Dialektik der Erſcheinung, welche eben ſo viele Stufen des Bewußtſeins bilden, als Momente in ſich ſchließen (§. 14). Dieſen Begriff der Methode haben wir jetzt näher zu erläutern, um zu zeigen, wie alle einſeitigen Methoden darin beſtehen, daß die Betrachtung eine Durchgangsſtufe als die Wahrheit fixirt, während die wahrhafte Methode die Totalität der Momente umfaßt und dadurch die Form des Begriffes und der Idee erzeugt. — Der Inhalt hat zunächſt die Form der Erſcheinung, das betrachtende Subject verhält ſich daher empiriſch zu demſelben. Die grammatiſch-hiſtoriſche Auslegung wird dabei als vollendet vorausgeſetzt und liefert uns ihre Reſultate; dieſelbe kann zwar durch die bibliſche Theologie gefördert werden (§. 8.), bildet aber kein eigentliches Moment in ihrer Bewegung. Wenn man daher ſagt, daß unſere Wiſſenſchaft auf exegetiſchem Wege zu ihrem Inhalte gelange, ſo muß dieß ſo verſtanden werden, daß die Auslegung der Schrift von ihr vorausgeſetzt wird; wollte man den exegetiſchen Proceß zu ihrer eigenen Bewegung machen, ſo fiele der Unterſchied beider Disciplinen weg, und die bibliſche Theologie ſtände als leeres Fachwerk da, wenn ſich die Auslegung den von ihr entlehnten Inhalt zurückforderte. Alle eigentlich-exegetiſchen Erörterungen können daher für uns nur den Charakter des Beiläufigen haben und nur in dem Fall herbeigezogen werden, daß entweder die hermeneutiſche Aufgabe bei einer beſtimmten Stelle und bei einem ganzen Werke nach unſerer Anſicht bisher ungenügend gelöſt iſt, oder daß in ihrer Löſung ein allgemeineres Moment liegt, welches erſt auf dem höheren Standpunkte unſerer Wiſſenſchaft zu ſeiner vollen Bedeutung gelangt. Bloß ſubjective und deshalb zufällige Elemente, wie ſie in manchen Geſtalten und Ausdrücken des populären Bewußtſeins enthalten ſind, wird ſchon eine umſichtige Auslegung richtig zu würdigen wiſſen; für die bibliſche Theologie verſchwinden ſie um ſo mehr, da dieſe alle einzelnen Geſtalten nur im Zuſammenhange mit dem Allgemeinen auffaſſen darf.

Eben so wenig dürfen aber nothwendige Elemente ausgeschlossen werden, mögen dieselben auch auf biblischem Standpunkte nicht bestimmt objectivirt sein; denn alle Erscheinungsformen zusammengenommen bilden erst die historische Totalität. Die Aeußerungen des frommen Gefühls, Gedankenbestimmungen, die bei der Auffassung der Geschichte zu Grunde liegen, Reflexionen, Zweifel gehören gleichmäßig hierher; eigentliche Lehrbestimmungen, Gesetze und Gebote sind im Vergleich mit dem unmittelbaren Selbstbewußtsein erst das Abgeleitete, sind aber an sich in demselben enthalten und treten immer in einem bestimmten Verhältniß zu ihm hervor. So unrichtig es nun wäre, mit Verkennung der unmittelbaren Weise des frommen Bewußtseins, ein bestimmtes System von Lehren und Dogmen in der Schrift zu suchen, und so einseitig dergleichen Versuche ausfallen mußten, eben so unrichtig wäre es, den objectiven Gedankeninhalt der Schrift in die formlose Flüssigkeit von Gefühlen und populär-unbestimmten Meinungen aufzulösen. Im Gegensatz zu der älteren dogmatischen Ansicht, welche nicht selten ihre complicirten Lehrbestimmungen in die Vorstellungen der Schrift hineintrug, hat sich in neueren Zeiten das andere Extrem ausgebildet. Indem man gewisse Vorstellungen als nur populär und unbestimmt bezeichnet, überhebt man sich der Mühe, die Bestimmungen, welche nothwendig darin liegen, herauszusetzen und danach das historisch-bestimmte Verhältniß jener Gedankenbestimmungen zum Bewußtsein zu entwickeln. Die reflectirende Richtung unserer Zeit weiß die Vorstellungen der apokryphischen Bücher des Alten Testaments am besten zu entwickeln, da die Form des Objectes der subjectiven Auffassungsweise am meisten entspricht. Die erste Forderung an den Bearbeiter unserer Wissenschaft muß hiernach sein, daß derselbe den ganzen Umfang der historischen Gestalten der biblischen Religion zum Gegenstande seiner Betrachtung macht und bei der Aussonderung des religiösen Inhalts nicht von vorn herein einseitig verfährt. Obgleich das betrachtende Bewußtsein sich zu dem

gegebenen Inhalte zuerst empirisch verhält, zeigt sich demnach in dem Akte des Ausscheidens schon die subjective Thätigkeit; denn die unmittelbare Einheit des Begriffes und der Erscheinung, wie sie auf biblischem Standpunkte selbst herrschte, kann für jenes Bewußtsein nicht hergestellt werden, dasselbe geht vielmehr vom Unterschiede aus und tritt sogleich reflectirend auf. Die verschiedenen Akte, wodurch man den Inhalt aussondert, beurtheilt und verbindet, sind daher nur einzelne Seiten der allgemeineren Dialektik, die mit dem Unterschiede des Bewußtseins und der Erscheinung gesetzt ist. Es kommt nun darauf an, daß diese Dialektik in der Totalität ihrer Momente durchgeführt wird. Dabei müssen von uns Gedankenbestimmungen gebraucht werden, die in der Bewegung des Inhalts nur an sich oder als verschwindende Momente gesetzt sind (§. 11.), z. B. bei der Betrachtung der biblischen Vorstellung von den göttlichen Eigenschaften, vom Geiste Gottes, vom Glauben u. s. w.; wollte man hier die empirische Vorstellung nur berichten ohne ihre eigene Bewegung zu verfolgen, so würde man den lebendigen Gang des religiösen Bewußtseins nur fragmentarisch darstellen, und Trümmer von dem Gebäude der Vorstellungen zusammentragen, ohne den architektonischen Geist darin wiederzuerkennen. Daß gewisse Vorstellungen in den biblischen Büchern vorkommen, daß sie eine populäre Form haben, einen historischen Verlauf darstellen — dieses und Aehnliches sind so bekannte Dinge, daß es zu ihrer Construction keiner Wissenschaft bedarf; diese hat aber die Seiten zu ermitteln, welche nicht sogleich in die Augen springen, das innere Räderwerk jener Vorstellungen, den lebendigen Pulsschlag des Begriffes, welcher ihre Dialektik ausmacht. Dieser Proceß fällt in das populär-religiöse Bewußtsein nur an sich; bestimmt entwickelt macht er die Bewegung der Wissenschaft aus und muß deshalb auch wissenschaftliche Form und Sprache haben. Der biblische Sprachgebrauch kann in unserer Wissenschaft nur im ersten Moment beibehalten werden, nämlich die unmittelbare Weise des religiösen Bewußt-

seins angegeben wird, die Dialektik desselben durchläuft genauere Bestimmungen, logische Kategorieen, und erhält dadurch ein von der biblischen Darstellung verschiedenes Gepräge. Da nun diese Dialektik den größeren Theil unserer Wissenschaft ausmacht, so folgt daraus von selbst ihr unbiblisches Gewand, das um so enger alle Glieder umschließen muß, je gleichmäßiger und schärfer die dialektische Bewegung selbst durchgeführt wird. Die Wissenschaft hat hier einem doppelten Einwurfe zu begegnen, zuerst dem, daß sie ihr System den biblischen Schriftstellern aufbürde, und zweitens dem entgegengesetzten, daß die wissenschaftliche Form und Sprache die unmittelbare Weise des Inhalts nicht aufhebe. Der erste Einwurf ist zu verschiedenen Zeiten gegen die wissenschaftliche Betrachtung gemacht, und trifft auch wirklich die mangelhafte Dialektik derselben, welche wir mit dem allgemeinen Namen der allegorischen Auffassung bezeichnen können. Wird nämlich jene Dialektik in das biblische Bewußtsein so hineingelegt, daß sie nicht nur an sich, sondern auch als gesetzt, für das Bewußtsein herausgetreten, in ihm enthalten sein soll, daß mithin der populären Weise unmittelbar eine andere Form substituirt wird und in der Betrachtung die verschiedenen Stufen des Bewußtseins durch einander laufen, so fehlt diesem Proceß die eigentliche Vermittelung und damit die historische Wahrheit. Es fände dabei dasselbe Mißverhältniß statt, als wenn Jemand die verschiedenen Functionen, welche den Proceß des organischen Lebens ausmachen und unwillkürlich vollzogen werden, zu objectiven Gedankenbestimmungen herausetzen und das so vermittelte Wissen derselben jenem Organismus selbst beilegen wollte. Jede allegorische Auffassung, mag sie auch die wahren Gedanken enthalten, irrt darin, daß sie die unmittelbare und vermittelte Weise, wie die Begriffsmomente erscheinen, verwechselt und dadurch das historisch-richtige Verständniß aufhebt. Verfällt auch die Wissenschaft der neueren Zeit zuweilen in diese Einseitigkeit, so ist dieses daraus zu erklären, daß ihre Dialektik die Sphäre der empirischen Erscheinung noch nicht vollständig durchlaufen

hat, und daß die Natur derselben öfter nicht zum klaren Bewußtsein gekommen ist. Das letztere Mißverständniß waltet aber auch bei obigem Einwurfe ob, wenn derselbe nicht bloß gegen die allegorische, sondern gegen alle wissenschaftliche Auffassung gleichmäßig gemacht wird. — Aehnlich verhält es sich mit der entgegengesetzten Ansicht, daß nämlich die dogmatische Betrachtung die Sprache und Darstellungsform von der Philosophie entlehnen könne, ohne damit zugleich philosophische Denkbestimmungen anzunehmen und die unmittelbare Weise des religiösen Bewußtseins aufzuheben. Diese Ansicht hängt mit der Tendenz zusammen, die wissenschaftliche Theologie von dem Einflusse der jedesmaligen philosophischen Zeitbildung möglichst unabhängig zu machen, und geht von der Voraussetzung aus, daß die Bildung dogmatischer Sätze aus der Reflexion über die verschiedenen Zustände des frommen Selbstbewußtseins hervorgehe und zur allgemeinen Verständigung über dieselben dienen solle. Indem nun die Reflexion ihre Erfahrungen zu einem System wissenschaftlich-bestimmter Sätze objectivirt, verfährt sie zwar nach dem herrschenden Typus des Denkens und entlehnt damit ihre Form und Ausdrucksweise von den philosophischen Systemen; allein die eigentliche Bewegung in diesem Proceß geht keineswegs vom Denken aus und hat kein speculatives Interesse, das Ursprüngliche sind vielmehr die Erregungen des frommen Gefühls und die Denkbestimmungen sind nur ihr äußeres Kleid. Der Einfluß der Philosophie auf die wissenschaftliche Theologie betrifft daher bloß die formelle Seite der letzteren und ist damit äußerlich und zufällig. Mögen daher auch dogmatische Sätze mit speculativen Aehnlichkeit haben, ja sich in derselben Ausdrucksweise bewegen, so sind beide Reihen dennoch dadurch gänzlich verschieden, daß sie einen abweichenden Ausgangspunkt und Zweck haben und darum eigentlich nicht mit einander verglichen werden dürfen. — Diese Ansicht hält sich auf dem Standpunkte des Gefühls und der äußeren Reflexion und ist von uns schon früher als einseitiges Moment in der Bewegung des Be-

griffes aufgezeigt. Indem sie die Functionen des Geistes als Gefühl, Denken und Wollen bestimmt, faßt sie das Denken nur nach seiner endlichen, formellen Seite, als Reflexion, nicht nach seiner unendlichen Bedeutung, wonach es die Bewegung des Begriffs ist und alle subjectiven Erscheinungsformen der Religion vermittelt. Die logischen Denkbestimmungen haben danach einen bloß formellen Charakter, kommen an den Inhalt heran ohne die innere Form seiner eigenen Dialektik zu bilden, die wissenschaftliche Methode ist deshalb bloß subjectiv und zufällig und entspricht der Bewegung des Begriffes nicht, worin eben der Unterschied des Inhalts und der Form aufgehoben ist. — Beiden extremen Ansichten gegenüber kann die speculative Dialektik eben so wenig die Besorgniß haben, die unmittelbare Weise des religiösen Inhalts durch ihre Bewegung zu entstellen, als sie auf der anderen Seite sich in ein bloß äußeres und zufälliges Verhältniß zu demselben setzen darf. So fremdartig auch die dialektische Bewegung unserer Wissenschaft dem Inhalte der biblischen Religion auf den ersten Blick erscheinen mag, so müssen wir dennoch die Ueberzeugung haben, daß nur auf diesem Wege das wahre Verständniß desselben erreicht werden kann, da wir nicht bloß die subjectiven und historischen Erscheinungsformen, sondern den Begriff und die Idee der Religion selbst erkennen wollen.

§. 18. Nach dem Begriffsunterschiede der biblischen Religion zerfällt unsere Wissenschaft in zwei Haupttheile, die Darstellung der Religion des Alten und der Religion des Neuen Testamentes. Die besonderen Entwickelungsstufen der Alttestamentlichen Religion, von denen wir nur zwei, die Stufe der Blüthe und des Verfalls, historisch-genau verfolgen können, bilden untergeordnete Momente des ersten

Theiles und verhalten sich anders zu einander als zur Religion des Neuen Testamentes.

Da der Begriff einer jeden Religionsstufe eine selbstständige Totalität aus sich erzeugt, worin alle einzelnen Momente sich gegenseitig bedingen und ergänzen, so muß unsere Darstellung denselben Gang verfolgen und die Entwickelung der Religion des Alten und Neuen Testamentes als zwei Haupttheile unserer Wissenschaft von einander trennen. Es lassen sich freilich auch die einzelnen Vorstellungen in historischer Entwickelung durch beide Hauptstufen führen, so daß man die stufenweise Ausbildung der Lehren von Gott, von der menschlichen Natur, vom göttlichen Heilsplan u. s. f. durch alle Bücher der Schrift verfolgt, das allgemeine Princip dagegen, wodurch das Einzelne auf seinem Standpunkt bestimmt wird, in übersichtlicher Darstellung voranschickt. Soll jedoch eine solche Behandlung des Inhalts zum wahren Verständniß desselben führen, so kann sie immer nur als ein zweiter comparativer Akt angesehen werden, welcher die dialektische Vermittelung der einzelnen Vorstellung mit ihrem Princip voraussetzt, etwa in demselben Verhältniß, wie die synoptische Erklärung der Evangelien voraussetzt, daß die hermeneutische Aufgabe an jedem einzelnen schon vollzogen sei. Findet dagegen bei jener Behandlung die Voraussetzung statt, daß die einzelne Vorstellung als solche sich entwickelt habe, so wird die nothwendige Zusammengehörigkeit des einzelnen Momentes und seiner Totalität übersehen (§. 12.), und man wird es auf jenem Wege nur zu einer äußerlichen Uebersicht der einzelnen Vorstellungen, nicht zu organischer Entwickelung des Ganzen bringen, wie die bisherigen Versuche dieser Art zur Genüge beweisen. Eine solche comparative Zusammenstellung ließe sich bei der Behandlung der christlichen Dogmengeschichte noch eher anwenden als in unserer Wissenschaft, da in jener wenigstens das allgemeine Princip, der Begriff der Religion, keine wesentlich unterschiedene Stufe durchläuft — obgleich wir auch dort jene Methode

keineswegs gutheißen wollen — unsere Wissenschaft muß sie aber als Folgerung ansehen, die sich Jeder aus der begriffsmäßigen Entwickelung von selbst ableiten kann, und die der Darstellung selbst äußerlich ist. Aus demselben Grunde können wir auch das Verhältniß der Neutestamentlichen Religion zur Alttestamentlichen nicht anders als durch die beiderseitige Darstellung selbst erläutern; denn die Reflexionen, welche man außerhalb der begriffsmäßigen Entwickelung darüber anstellen könnte, würden immer nur die vereinzelten Momente betreffen und einen mehr oder weniger subjectiven Charakter haben. Zweifelhafter als die Haupteintheilung ist die Unterscheidung der verschiedenen Entwickelungsstufen des Alttestamentlichen Princips. Da jede bestimmte Religion drei Hauptmomente der historischen Erscheinung durchläuft, Anfang, Blüthe und Verfall oder Uebergang in eine höhere Stufe, so müßten wir dieselben auch in der Geschichte des Alten Testamentes aufsuchen, wenn es sonst die Quellen erlaubten. Ueber die Möglichkeit davon haben sich verschiedene Ansichten gebildet, die mit dem abweichenden Urtheile über das Alter und den historischen Charakter der Bücher des Alten Testamentes, namentlich des Pentateuch, zusammenhangen. Ist der letztere seinen wesentlichen Elementen nach schon von Mose und im mosaischen Zeitalter geschrieben, und liegen dabei noch viel ältere historisch-beglaubigte Traditionen zu Grunde, so kann man die Geschichte der Alttestamentlichen Religion bis in das patriarchalische Zeitalter zurück verfolgen und die fragmentarischen Nachrichten über diese Periode zu einem Ganzen zusammenstellen, welches dann die Vorgeschichte oder den Gang der allmäligen Bildung des hebräischen Princips enthält. Die Vollendung desselben wäre mit der Stiftung des theokratischen Staates in allmäliger Entwickelung eingetreten, so daß man in dieser zweiten Periode wiederum die Stufen des Mosaismus und des Prophetenthums als besondere Momente unterscheiden könnte. Mit der Auflösung des Staates seit dem babylonischen Exile und mit den fremdartigen Einflüssen, wodurch das ältere Princip

theils entstellt, theils erweitert wurde, müßte die dritte Entwickelungsperiode beginnen. Allein die drei so aufgestellten Perioden lassen sich auf dem Wege der historischen Kritik nicht rechtfertigen, wenigstens nicht in der Weise, wie man sie zu construiren pflegt, wenn man die mosaische Abfassung des Pentateuch voraussetzt und die Nachrichten der Genesis für streng-historisch hält. Die biblische Theologie kann sich freilich in keine kritischen Untersuchungen über die Alttestamentlichen Bücher einlassen, muß jedoch in ihrem Verlaufe den religiösen Inhalt derselben als Moment der Alttestamentlichen Religion überhaupt dialektisch betrachten. Daraus wird später für uns das Resultat hervorgehen, daß der scheinbar-historische Inhalt des Pentateuch, besonders der Genesis, nicht die Gestalt der wirklich-historischen Erscheinung und organischer Entwickelung hat, sondern als Reflex der späteren Totalbildung ganze Entwickelungsreihen von Momenten zusammenfaßt. Von dieser Seite wird unsere Wissenschaft die Resultate der neueren Kritik bestätigen und die an diesem Orte gemachte Voraussetzung zu beweisen suchen. Hier können wir nur vorläufig behaupten, daß die Vorgeschichte der Theokratie nicht historisch-sicher ausgemittelt, ja daß selbst die Stiftung derselben durch Mose nur im Allgemeinen bestimmt werden kann, ohne daß die ächt-mosaischen und die späteren Momente der allmäligen Fortbildung genau unterschieden werden könnten. Die Sphäre des gesetzlichen Geistes und des Prophetenthums sind demnach nicht zwei auf einander folgende Perioden, sondern Formen des Bewußtseins, die größtentheils parallel neben einander herlaufen, so daß zwar die erstere nach ihrer Substanz die ältere ist, nach ihrer historischen Durchbildung aber eben sowohl für das Resultat des Gesammtbewußtseins angesehen werden muß, als die prophetische Entwickelung auf der anderen Seite. Die Differenz der kritischen Ansichten kann indeß den eigentlichen Kern unserer Wissenschaft nicht berühren, sondern betrifft immer nur die Bestimmung einzelner Momente, und zwar solcher, die in die Erscheinung fallen und

deshalb ihrer eigenen Natur gemäß dem Begriffe nicht entsprechen. Im entgegengesetzten Falle müßte schon die einfache religiöse Ueberzeugung durch die verschiedenen Zweifel und Schwankungen der Kritik irre werden und die Objectivität der biblischen Theologie wäre durch eine einzelne Entdeckung auf jenem Felde gefährdet. Ob z. B. durch Mose alle oder nur die einfachsten und nothwendigsten Bestimmungen des Gesetzes offenbart sind, ändert die wesentliche Form derselben nicht; alle haben nur insofern Bedeutung als sie den allgemeinen Willen des Volkes und damit zugleich den göttlichen Willen objectiviren; jene Differenz ist daher ein verschwindendes Moment, das nur von der Vorstellung fixirt werden kann. Für uns fallen hiernach die beiden ersten Perioden der Alttestamentlichen Religion in Eine zusammen, so daß die Elemente, woraus man sonst die erstere construirt, nur als einzelne Momente innerhalb des religiösen Bewußtseins erscheinen, in diesem aber wesentliche Bedeutung haben.

Gehen wir von der Blüthe des Princips und der Wirklichkeit des theokratischen Staates als dem eigentlichen Mittelpunkte des Alten Testamentes aus, so bildete die Betrachtung der Vorzeit selbst ein wesentliches Moment des Bewußtseins, da aber für dasselbe die äußere Erscheinung nur insofern ist, als es dieselbe in sich aufnimmt und reproducirt, so kommt es nicht sowohl auf den empirischen Verlauf der Sache selbst als auf die Anschauungsform an. Jede Stufe des Bewußtseins wirft ihr eigenthümliches Licht auf die Vergangenheit zurück und hat darin die Vorstellung ihrer eigenen Form; unsere Betrachtung hat sich an diese zu halten und die Ausmittelung des Factischen der historischen Kritik zu überlassen. Die erste Hauptperiode des Alttestamentlichen Princips müssen wir nun allerdings mit dem mosaischen Zeitalter beginnen, dürfen aber die Ausbildung des Selbstbewußtseins erst einer weit späteren Zeit anweisen, weil ja die Betrachtung der theokratischen Geschichte selbst ein wesentliches Moment darin bildet und in einer Totalität von Momenten

die concretere Form der Idee erzeugt, die bei der Stiftung des theokratischen Staates nur an sich vorhanden war. Den allgemeinen Begriff der Alttestamentlichen Religion, dessen Ausbildung der uns dunklen Vorgeschichte angehört, setzt diese Periode als gegeben voraus und führt ihn durch verschiedene Entwickelungsformen, welche den besonderen Stufen des Bewußtseins entsprechen, zur Realität und zur Form der Idee fort. Um die Zeit des babylonischen Exils trat die höchste Weise des Selbstbewußtseins ein, welche der Stufe des Alten Testamentes möglich war; denn dem Bewußtsein wurde jetzt sein eigener Zweck, der bisher nur als verborgene Macht gewirkt hatte, gegenständlich, bloß den Durchgangspunkt und ein Moment in der Geschichte des religiösen Geistes überhaupt zu bilden und in dem Wechsel der Erscheinungen als Träger des Einen Zweckes erhalten zu sein. Indem es seine Schranke erkannte, hob es dieselbe auch auf, aber zunächst noch auf abstracte oder formelle Weise ohne den unendlichen Inhalt zu gewinnen, wozu es noch einer weiteren Dialektik des endlichen Bewußtseins bedurfte. Es fragt sich nun, wohin der Schlußpunkt dieser ersten Periode zu setzen sei, da sich dieselbe durch die innere Entwickelung von der folgenden nicht bestimmt abscheidet. Denn da beide auf demselben metaphysischen Boden des Begriffes stehen und ihr Unterschied nur in die formelle Ausbildung desselben fällt, so kann ihr Uebergang nur fließend gedacht werden, verschieden von dem Uebergange der Alttestamentlichen Religion in die Neutestamentliche. Die veränderte Form einzelner Vorstellungen berechtigt uns daher nicht, einen Schlußpunkt zu fixiren, selbst in dem Falle nicht, daß dieselben sich als fremdartige Elemente ankündigten, die von anderen Religionsstufen entlehnt wären, wie z. B. die Vorstellung vom Satan, von der Auferstehung u. s. w.; denn der Assimilationsproceß kann selbst nur als allmälig gedacht werden und fällt zum Theil mit der ausgebildeten Form des hebräischen Selbstbewußtseins zusammen. Als Grenzpunkt müssen wir vielmehr einen Akt des allgemeinen Bewußt-

seins annehmen, welcher auf der einen Seite selbst flüssiger Natur ist, auf der anderen Seite aber wiederum einfach, sich selbst gleich und darum allgemein. Derselbe bestand nun in der Sammlung der kanonischen Bücher des Alten Testamentes, welche jedenfalls allmälig geschah, wenn wir auch nur die Partikularsammlungen berücksichtigen, die der Zusammenstellung des Ganzen vorangingen; der förmliche Schluß des Kanon bildet dann den Anfang der zweiten Periode, der Inhalt desselben gehört aber der Totalentwickelung der ersteren Periode an. Sieht man auf die einzelnen Vorstellungen, so hat die Anschauungsweise, welche in den jüngsten Büchern des Kanon herrscht, mehr Aehnlichkeit mit der späteren als mit der älteren Form des religiösen Geistes, die Grenzbestimmung hat darum einen zufälligen Charakter und jene Elemente gehören beiden Perioden gleichmäßig an; für das religiöse Bewußtsein des Volkes selbst trat aber diese Vermittelung in den Hintergrund und der Unterschied des älteren und späteren Geistes wurde in unmittelbarer, allgemeiner Weise gesetzt. Die Ausbildung des Alttestamentlichen Princips wurde als vollendet angesehen, trat als das Andere dem Bewußtsein gegenüber und rief in ihm eine vorherrschend reflectirende Betrachtungsweise hervor. Der weitere Verlauf der jüdischen Geschichte und die Berührung des Volkes mit fremden Bildungsweisen erzeugten allmälig solche Formen, welche sich aus der selbstständigen Entfaltung des Begriffes der Alttestamentlichen Religion nicht mehr erklären lassen und darum die Auflösung des ganzen Princips zur Folge hatten. In den apokryphischen Büchern des Alten Testamentes beginnt diese Richtung, welche in dem Gegensatz des palästinensischen und alexandrinischen Judenthums und der späteren Sekten ihre volle Ausbildung erlangte. Da diese Periode im Ganzen keine neuen Bestimmungen entwickelte, die im Alttestamentlichen Principe lagen und in den kanonischen Büchern noch nicht herausgetreten wären, so hat ihre Betrachtung unmittelbar nur ein äußerlich-historisches Interesse, und kann die zerstreuten Gestalten nicht auf die

Einheit des Begriffes zurückführen; mittelbar hat sie jedoch höhere Bedeutung. Denn nach der einen Seite hin setzt sie den abstracten Charakter des Alttestamentlichen Princips ins Licht, welches seiner Natur nach die verschiedenen Elemente, welche in die Entwickelung des Volksgeistes eindrangen, nicht zu einfacher Totalität zusammenfassen konnte, sondern dadurch auseinanderfiel; nach der anderen Seite zeigt sie die historische Vermittelung der christlichen Religion und erklärt die Form mancher von ihren Vorstellungen. Weil die Gestalten dieser Periode nicht in die Einheit der Idee zusammengehen, so hat die protestantische Kirche mit Recht die apokryphischen Bücher vom Kanon des Alten Testamentes ausgeschlossen und ihnen damit den höheren göttlichen Ursprung abgesprochen; denn fassen wir die beiden Entwickelungsperioden des Alten Testamentes und den Standpunkt des Neuen Testamentes als Momente einer höheren Einheit, so fällt die positive Bestimmung nur in das erste und dritte der Momente, dort in abstracter, hier in concreter Weise, das zweite Moment dagegen enthält die Negation, den Widerspruch der im ersten Moment gesetzten Allgemeinheit und ihre dialektische Bewegung zu der wahren, concreten Allgemeinheit. Im zweiten Moment ist deshalb die Bestimmung der Endlichkeit, welche im ersten mehr versteckt enthalten war, wirklich gesetzt; dasselbe ist zwar ein Fortschritt im Vergleich mit dem ersten, hat aber nicht den positiven Charakter der Idee, welcher im engeren Sinne als göttlich bezeichnet werden muß. Auch die höhere wissenschaftliche Betrachtung der Religion kann deshalb dieser Periode nicht dieselbe Aufmerksamkeit und eingehende Behandlungsweise widmen, welche die beiden anderen Seiten in Anspruch nehmen; die biblische Theologie verfolgt jenen Auflösungsproceß nur in seinen Grundzügen und überläßt die genauere Betrachtung der einzelnen Erscheinungen besonderen Abhandlungen; denn nicht die Fülle des historischen Stoffes, sondern das Verhältniß desselben zum Begriffe unserer Wissenschaft muß uns den Maaßstab für die Darstellungsweise geben.

§. 19. Die besondere Gliederung unserer Wissenschaft wird bestimmt theils durch das Verhältniß des allgemeinen Begriffes der Religionsstufen zu ihrer historischen Erscheinung, theils durch das Verhältniß, welches die drei Sphären zu einander haben, die von dem allgemeinen Selbstbewußtsein umschlossen werden. Aus dem ersteren folgt die Eintheilung in einen allgemeinen und besonderen Theil, aus dem zweiten die Eintheilung in drei unterschiedene Sphären, die Sphäre des Objectiv-Göttlichen und Allgemeinen, die Sphäre der Endlichkeit und besonderen Erscheinung und die Sphäre des Selbstbewußtseins, worin die beiden ersteren Seiten identisch gesetzt sind.

Bei der Behandlung historischer Gegenstände pflegt man außer der Methode auch die Eintheilung des Stoffes in besondere Abschnitte mehr als zufällig und dem Inhalte äußerlich anzusehen, wenigstens verschieden von dem nothwendigen Organismus einer strengen Wissenschaft; das Willkürliche dabei kann jedoch nur die zufällige Seite der Erscheinung selbst betreffen, also einzelne Vorstellungen, nicht aber die Gliederung überhaupt, da ja das Allgemeine der Erscheinungen das Vernünftige ist, und das Einzelne sogleich als Moment eines höheren Organismus anerkannt wird, sobald es seine gebührende Stelle im Ganzen erhält. Die wahrhafte Gliederung des Ganzen muß im Begriff und der Idee der Religion gegeben sein, und von hier aus für den empirisch-gegebenen Stoff mit Nothwendigkeit abgeleitet werden. Als die allgemeinen Unterschiede der Idee fanden wir oben den allgemeinen Begriff und die historische Erscheinung einer Religionsstufe, welche beide in der Idee selbst

als identisch gesetzt sind (§. 13). Hieraus scheinen sich drei Theile zu ergeben nach dem Unterschiede der Momente; da aber die historische Erscheinung durch ihre eigene Dialektik auf den Begriff zurückgeführt wird und so die Idee erzeugt, so fällt der dritte Theil mit dem zweiten zusammen und die Form der Idee bildet nun das höchste und damit wahre Moment des zweiten Theiles. Wir haben deshalb im ersten Theil vom allgemeinen Begriff, im zweiten von seiner Realität in den besonderen historischen Erscheinungsformen zu handeln. Der allgemeine Begriff hat aber zuerst nur die Bestimmung der Voraussetzung, ist selbst Resultat der historischen Erscheinung, sowohl in Ansehung der bestimmten Religionsstufe selbst als der früheren untergeordneten Stufen; beide Seiten sind daher gleichfalls im ersten Theile zu berücksichtigen. Dazu kommt noch als dritte Seite die Besonderung des Begriffes nach verschiedenen Hauptrichtungen, wodurch die einzelnen Momente, im Ganzen betrachtet, ausgebildet sind. So ergeben sich für den ersten Theil vier besondere Abtheilungen, indem wir zuerst den empirischen Boden des Begriffes zu entwickeln haben, hierauf den Begriff selbst, dann sein Verhältniß zu früheren Religionsstufen und zuletzt die Haupttypen seiner Erscheinung, welche letzteren aber erst auf dem Neutestamentlichen Standpunkte selbstständig hervortreten können. Der zweite Theil behandelt die besonderen Gestalten der historischen Erscheinung, welche die Realität des Begriffes ausmachen, und setzt daher den ersten Theil eben sowohl voraus, als umgekehrt derselbe die Voraussetzung des zweiten war; in der Form der Idee wird erst die Voraussetzung aufgehoben und das organische Verhältniß des Ganzen erreicht. — Diese Eintheilung des Inhalts wird von der anderen durchkreuzt, welche durch das Verhältniß der drei Momente, die den Kreislauf des Selbstbewußtseins ausmachen, gesetzt wird. Diese Momente treten als die Sphären des Objectiv-Göttlichen, des Endlichen und der Gestalten, worin sich beide Seiten durchdrungen haben, auseinander (§. 12); die Bewegung fällt in beide Theile gleichmäßig,

den allgemeinen und besonderen, dort in der noch abstracten Begriffsform, hier als innere Entwickelung der Idee oder des Selbstbewußtseins. Unsere Wissenschaft fängt auf diese Weise vom Abstracten an und schreitet zu immer concreteren Bestimmungen fort, bis sie die Totalität der erscheinenden Momente und damit die Idee erreicht, worin die Erscheinung ihre Voraussetzung aufhebt und in ihren absoluten Anfang, den Begriff, zurückkehrt. — Dieser Organismus der Wissenschaft ist derselbe bei der Darstellung der Alt- und Neutestamentlichen Religion, nur daß die einzelnen Momente verschiedene Bedeutung haben und deshalb im Einzelnen auch eine andere Stellung nothwendig machen, wie es die Ausführung selbst zeigen muß. — Die sonst gebräuchlichen Eintheilungen der biblischen Theologie lassen sich leicht als Momente in die angegebene einreihen und haben relative Wahrheit nach dem jedesmaligen Standpunkte der Betrachtung. Besondere Darstellungen einzelner Zweige unserer Wissenschaft, namentlich die genetische Entwickelung einer bestimmten Richtung und eines besonderen Lehrbegriffes, können natürlich einen anderen Gang verfolgen, weil hierbei die subjectiv-empirische Seite mehr hervortritt; die wahren Momente davon muß auch die allgemeine Darstellung in sich aufnehmen, nur an einem verschiedenen Orte der Totalentwickelung und mit untergeordneter Bedeutung für dieselbe. Die genetische Entwickelung eines bestimmten Lehrtypus, z. B. des pauliniſchen oder johanneiſchen, darf nicht von den abstract-allgemeinen Bestimmungen des Begriffes ausgehen, sondern führt sogleich in den historischen und psychologischen Mittelpunkt der Gestaltung ein; denn diese ist selbst nicht aus der Dialektik der abstract-allgemeinen, sondern der concreteren Bestimmungen einer Religionsstufe hervorgegangen, bei dem Apostel Paulus z. B. aus dem Gegensatze zwischen dem göttlichen Gesetze und dem endlichen Willen. Von hier aus wurde der ganze Kreis der religiösen Anschauung umgebildet, die Elemente des Selbstbewußtseins traten in die objective Sphäre der Vorstellung über, die an der

Nach dem Bisherigen versteht es sich von selbst, daß die ältere Geschichte der Alttestamentlichen Religion sehr dürftig und hypothetisch ausfallen muß, zumal wenn man die negative Kritik bei der Darstellung in den Hintergrund treten läßt und sich an die positiven Resultate hält. Die Sagen über die Religion der Patriarchen schließen wir von vorn herein aus, da wir uns nicht getrauen, aus den Erzählungen der Genesis positiv-historische Elemente abzuleiten, nicht einmal in Ansehung des ursprünglichen Vaterlandes und der Genealogie der Patriarchen.

§. 21. Die Geschichte zeigt uns das hebräische Volk zuerst als rohe Nomaden, in zwölf Stämme getheilt und durch Aelteste geleitet. Sie wohnten im Lande Gosen an den Grenzen von Aegypten und Arabien, wurden aber durch die Bedrückungen der Aegypter bewogen, unter Mose auszuwandern und sich einen andern Wohnsitz aufzusuchen. Längere Zeit zogen sie unstät in der arabischen Wüste umher, bis sie, durch die Vorzüge des Landes Kanaan gelockt, mehrere Eroberungszüge nach demselben unternahmen, und nach der allmähligen Einnahme des Landes zu einem ackerbauenden Culturvolke umgeschaffen wurden. Sowohl in Aegypten als während des Zuges durch die Wüste war die Mehrzahl des Volkes dem Naturcultus, und zwar dem durch ganz Vorderasien und Aegypten verbreiteten Gestirndienst ergeben. Mose befestigte das Ansehen des ältern Nationalgottes, suchte den Dienst anderer Götter zu verbannen, vergeistigte die natürlichen Elemente der Vorstellung und des Cultus, und legte den Grund

Der

biblischen Theologie

Erster Theil.

Darstellung der Religion

des

Alten Testamentes.

Erste Abtheilung.

Entwickelung der Alttestamentlichen Religion in der Periode ihrer schöpferischen Originalität von den ältesten Zeiten bis zum Schluß des Kanon.

Erster Theil.

Allgemeine Darstellung der Alttestamentlichen Religion, ihrer Geschichte, ihres allgemeinen Begriffes, der ihm vorangehenden Religionsstufen und der Hauptrichtungen, welche sich aus ihm entwickelt haben.

Erstes Kapitel.

Kritische Geschichte der Alttestamentlichen Religion.

Einleitung.

§. 20. Die Quellen für die ältere Geschichte der Alttestamentlichen Religion sind aus der späteren Sage geflossen und deshalb lückenhaft und unsicher; seit der Richterperiode und noch mehr seit dem davidischen Zeitalter gewinnt die Tradition einen historischen Charakter, läßt sich aber mit völliger Sicher-

heit erſt ſeit dem achten Jahrhundert verfolgen auf dem Grunde der nun beginnenden prophetiſchen Schriften.

Wollten wir uns auf die Entwickelung der Vorſtellungen der heiligen Schriftſteller beſchränken, ſo dürften wir nur die Altteſtamentlichen Bücher nach ihrem Zeitalter ordnen und ihren Inhalt kritiſch darlegen; da aber ein Theil derſelben ältere Traditionen enthält und daher eine doppelte Aufgabe ſtellt, einmal die Auffaſſungsweiſe und das Urtheil des Referenten und dann das zu Grunde liegende Factum zu ermitteln, ſo würde jene chronologiſche Methode [1]) nur Verwirrung erzeugen, man müßte denn vom Inhalt der Tradition ganz abſehen und ſich bloß an die Auffaſſungsweiſe halten. Paſſender folgen wir dem natürlichen Entwickelungsgange der Geſchichte ſelbſt, ſetzen eine vorläufige Kritik der Tradition voraus und benutzen ihre Reſultate, ſo weit dieſelben einen poſitiven Charakter haben. Bei manchen Büchern iſt freilich die Ausbeute ſo gering, daß ſie faſt nur als Zeugen für die Zeit gelten können, worin ſie geſchrieben oder worin ihre mündlichen und ſchriftlichen Quellen entſtanden ſind; wie dies namentlich beim Pentateuch, dem Buche Joſua, den Büchern der Chronik und Daniel der Fall iſt. Bei andern Büchern, beſonders wenn ſie Collectivſammlungen bilden, läßt ſich von den einzelnen Beſtandtheilen ſelten das Zeitalter mit Sicherheit beſtimmen. Nur die prophetiſchen Bücher, deren Verfaſſer und Zeitalter bis auf wenige Ausnahmen mit Sicherheit erwieſen werden können, gewähren der Religionsgeſchichte wie der Kritik des alten Teſtaments überhaupt einen feſten Boden, beginnen aber erſt mit dem achten Jahrhunderte, wo die religiöſe Anſchauung beinahe vollſtändig ausgebildet war. Setzt

[1]) Sie befolgt Gramberg: Kritiſche Geſchichte der Religionsideen des alten Teſtaments. Erſter Theil: Hierarchie und Cultus. Zweiter Theil: Theokratie und Prophetismus. Berlin 1829 und 1830.

man nun voraus, daß die Principien und Resultate der neuern Kritik [1]) im Ganzen richtig sind, und läßt, einige lyrische Produkte abgerechnet, die schriftstellerische Thätigkeit der Hebräer etwa mit dem neunten Jahrhundert beginnen; erkennt man ferner den mythischen Charakter der ältern Sage an, und entwickelt daraus nur so viele historische Momente, als die Probe der strengen Kritik aushalten, so verschwindet der magische Hintergrund, den die hebräische Geschichte auf den ersten Blick hat, und es bleiben nur wenige feste Punkte, die für die nun folgende Entwickelung des Volkes als Ausgangspunkte dienen können. Die hebräische Sage theilt hier das Loos aller Mythen, welche sich zuletzt immer ins Unbestimmte verlieren und von dem empirischen Boden der Tradition in die innere Tiefe der Anschauung abbiegen. Wollte man darin einen Vorzug finden, daß nur dieses Volk seine Tradition in gerader Linie bis zur Schöpfung der Welt zurückgeführt habe, so würde man von vorn herein in denselben Partikularismus verfallen, dessen sich die Juden schuldig machten, als sie späterhin ihre älteren Volkssagen auf jene Weise deuteten. Je unbefangener und umsichtiger — und wahre Unbefangenheit fließt nur aus der Erkenntniß des Geistes, besteht nicht in der unmittelbaren Aufnahme des empirisch Gegebenen — man die älteren Sagen würdigt, um so bedenklicher erscheint die Construction der ältern Geschichte im Einzelnen, so daß selbst die kritische Ansicht in Feststellung des Positiven öfter zu weit zu gehen scheint. Wir suchen vorläufig einige Grundsätze aufzustellen, welche uns bei der Erforschung der ältern Tradition leiten müssen.

1. Um zu beweisen, daß gewisse religiöse Vorstellungen und Gebräuche zu einer bestimmten Zeit entweder unter dem Volke oder bei Individuen vorhanden waren, sind wir zunächst bloß auf die Relationen der Alttestamentlichen Bücher und die nothwendigen oder wahrscheinlichen Consequenzen, die sich daraus

[1]) als deren Repräsentanten wir Dr. de Wette betrachten dürfen.

des Pentateuch vorausſetzt, dürfen aber jenes an ſich ſchon loſe Band nicht als dauernd denken, zumal da die hebräiſche Sage ſelbſt darauf hinweiſt, indem die jenſeits des Jordans wohnenden Stämme ſich früher von dem ganzen Heerzuge trennten. Nach ſolchen Verhältniſſen war es gewiß leicht möglich, daß die verſchiedenen Stämme auch einen verſchiedenen Götzendienſt hatten, obgleich es keine nothwendige Folgerung iſt; wenigſtens findet man es erklärlich, daß eine richtigere Vorſtellung vom Göttlichen und ein ſittlicheres Leben, wenn es von einem kleineren Theile des Volkes oder gar von einem Einzelnen ausging, nicht ſogleich alle Stämme umfaſſen, geſchweige denn durchdringen konnte.

Von großer Bedeutung ſind ferner die Bemerkungen einiger Propheten über den Götzendienſt des Volks in Aegypten und während des Zuges durch die Wüſte, da ſie Elemente enthalten, welche die Prieſterſage des Pentateuch verwiſcht hat, welche aber, gehörig verfolgt, erſt das Dunkel der ältern Religionsgeſchichte des Volks einigermaaßen aufhellen und das Reſultat beſtätigen, welches ſchon aus einer kritiſchen Würdigung der Prieſterſage hervorging. Der Prophet Amos im Anfange des ſiebenten Jahrhunderts, alſo wenigſtens eben ſo alt, wahrſcheinlich aber älter als das zweite Buch des Pentateuch, welches die älteſten Elemente der moſaiſchen Sage enthält, läßt Jehova zum Volke ſagen: „Habt ihr Schlachtopfer und Gaben mir dargebracht in der Wüſte vierzig Jahr, Haus Iſraels? Ihr truget die Hütte eures Königs und Kijun, euer Götzenbild, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht.“ [1]) Unter dem Kijun iſt gewiß der Planet Saturn zu verſtehen, dem auch die alten Araber am ſiebenten Tage Opfer darbrachten und der auch ſonſt in ſabäiſchen Religionen als furchtbare Macht erſcheint,

[1]) Amos 7, 25. 26. Wir ſchließen die falſche Erklärung aus: Die Opfer .... habt ihr mir gebracht, und dennoch trugt ihr u. ſ. w., da ſie weder zu den Worten, noch in den Zuſammenhang paßt.

welche durch Opfer, selbst von Menschen, versöhnt werden muß [1]). Unter den vom Propheten erwähnten Schlachtopfern kann man daher an Thier- und Menschenopfer denken, welche letztere auch der Prophet Ezechiel den Israeliten während ihres Zuges durch die Wüste vorwirft, obgleich er des Saturn nicht namentlich gedenkt [2]). Erwägen wir nun die Worte des Amos, so fällt die Allgemeinheit auf, in welcher der Saturndienst bei den Israeliten vorausgesetzt wird; man kann sie um so weniger auf Rechnung des prophetischen Pathos setzen und für bloße Uebertreibung ausgeben, da die Reden des Amos keineswegs einen phantastischen und hyperbolischen Anstrich haben. Wir können uns daher auch nicht mit dem Nothbehelf mancher Ausleger begnügen, welche unter dem erwähnten Zelt des Saturn ein kleines, unbedeutendes Zeltchen verstehen, welches ein Theil der Israeliten heimlich mit sich umhergeführt hätte, so daß es den Augen des Mose und der Bessergesinnten verborgen geblieben wäre. Die Worte setzen vielmehr voraus, daß man Jehova überhaupt keine Opfer dargebracht, daß aber der Cultus des Saturn geherrscht habe; ja dieser Umstand wird als eine bekannte Sache erwähnt, die Tradition davon mußte daher wenigstens mit der mosaischen Sage des Pentateuch parallel laufen, ja noch allgemeiner verbreitet sein. So viel leuchtet auf den ersten Blick ein, daß beide sich schlechthin widersprechen und daher auch nicht so vereinigt werden können, daß man unter dem Zelt des Amos geradezu die Stiftshütte des Pentateuch versteht und derselben außer Jehova noch den Saturn zum Bewohner giebt [3]); vielmehr wird, wenn die Zelte sonst identisch sind, der eine Gott vor dem andern weichen müssen, oder ihr Unterschied bestand bloß in der verschiedenen Vorstellung des Volkes. Um hierüber zu einem wahrscheinlichen Resultat zu gelangen, müssen

---

[1]) Gesenius Comment. zum Jesaia II. 343.

[2]) Ezech. 20, 26 vergl. Cap. 16, 30.

[3]) So vielleicht Gramberg Kr. Geschichte I., 472.

wir noch einige Folgerungen und andere Momente der Tradition voranschicken. Amos dehnt die Verehrung des Saturn über die ganze Periode des Zuges durch die Wüste aus, läßt es aber unentschieden, ob jener Cultus schon aus Aegypten mitgebracht oder erst nach dem Auszuge von dort angenommen sei; die Unbestimmtheit der Angabe hat daher der Meinung Vorschub geleistet, als ob die Hebräer erst bei der Berührung mit arabischen Völkerschaften während des Zuges jene Abgötterei angenommen hätten. Um das Gegentheil zu beweisen, wollen wir nicht die mythische Zahl der Zeitdauer urgiren, welche streng gefaßt allerdings in die erste Zeit des Auszugs zurückführt und es dann um so unwahrscheinlicher macht, daß das Volk plötzlich jenen grausen Cultus adoptirt hätte, und zwar mit gänzlicher Vernachlässigung des Jehovadienstes; wir gehen vielmehr auf den Grund jener Meinung zurück und suchen zugleich mit ihm dieselbe zu entkräften. Sie stützt sich aber nur auf die unrichtige Voraussetzung, daß das Volk in Aegypten dem Jehovadienste zugethan gewesen und jenen Cultus erst bei den arabischen Stämmen kennen gelernt habe; das erstere wird durch den ganzen Zustand des Volks während des Zuges und durch das ausdrückliche Zeugniß des Ezechiel [1]) widerlegt, obgleich derselbe unbestimmt von ägyptischen Götzen überhaupt redet und die Tradition vom Dienst des Saturn nicht berücksichtigt hat; das andere ist blos aus der Uebereinstimmung des Cultus geschlossen und führt nur auf einen allgemeinen Zusammenhang, nicht auf specielle Berührung auf dem Zuge durch die Wüste. Müßten wir uns lediglich an die Aussprüche beider Propheten halten, von denen der eine die ununterbrochene Herrschaft des Götzendienstes bei den Israeliten angiebt, ohne aber die Götzen näher zu bezeichnen, der andere aber den Hauptgötzen namhaft macht und sogar seinen Cultus andeutet, so würden wir sie gewiß nicht anders vereinigen als durch die Annahme, daß auch der Cultus des

[1]) Ezech. 20, 7. 8. — 23, 3, 8. vergl. Jos. 24, 24.

Hauptgötzen ununterbrochen geherrſcht habe. Die Worte des Amos ſcheinen ſelbſt darauf hinzudeuten, indem der bei den Israeliten ſchon herrſchende Dienſt des Saturn als Hinderniß der Verehrung Jehova's betrachtet wird; den Saturn ſahen ſie ſchon als ihren König, alſo als ihren Nationalgott an, ſein Dienſt wird daher nicht als momentane Verſündigung, ſondern als fortgeſetzte Abgötterei betrachtet, deren Urſprung der Prophet nicht mehr kannte. Denn wie wir ſpäter deutlicher ſehen werden, gingen die hiſtoriſchen Erinnerungen des Volks nicht über den Auszug aus Aegypten hinauf; über der ganzen Vorgeſchichte des Volks lag tiefes Dunkel, das man erſt ſeit dem Ende der Richterperiode durch genealogiſche und religiöſe Sagen von den Stammvätern, und noch ſpäter durch eine Art von Urgeſchichte der Menſchheit aufzuhellen ſuchte; das Volk kannte nicht einmal mehr den Urſprung ſeiner Stammverfaſſung, noch weniger ſeiner religiöſen Symbolik. Dies Alles erklärt ſich durch die Vorausſetzung, daß das Volk bis zu der Periode des Auszugs aus Aegypten in rohen Naturdienſt verſunken war, welcher keine Kette hiſtoriſcher Ueberlieferungen zuläßt, daß aber ſeit dem moſaiſchen Zeitalter allmälig ein höheres Bewußtſein erwachte, das indeß in ſeiner Erinnerung nicht über ſeine eigenen Anfänge hinausging. Wenn daher Ezechiel den Götzendienſt in Aegypten als Verſchlimmerung eines früher beſſern Zuſtandes faßt, und wenn Jehova auch ſonſt als der Gott der Patriarchen bezeichnet wird, ſo dürfen wir dieſen Angaben nicht gleiche Bedeutung mit den obigen Nachrichten beilegen, ſondern laſſen ſie vorläufig dahin geſtellt und halten uns an das gewonnene Reſultat, daß uns das Volk, d. h. die Mehrzahl desſelben, bei ſeiner erſten hiſtoriſchen Erſcheinung im Naturdienſt befangen entgegentritt. Hätte ſich eine entgegengeſetzte Tradition erhalten, ſo würde ſie gewiß von den Propheten, welche ſo gern auf eine beſſere Vergangenheit hinweiſen, benutzt ſein, ja die Sage des Pentateuch würde keinen Grund gefunden haben, den religiöſen Zuſtand des Volks ſo zweideutig darzuſtellen und ſelbſt

Aaron's und seiner Söhne reinere Gotteserkenntniß in Schatten zu stellen.

Unserer bisherigen Argumentation könnte der Vorwurf gemacht werden, daß sie sich nur auf ein Paar Stellen prophetischer Bücher stütze, die lange nach dem mosaischen Zeitalter geschrieben und einer mildern Deutung fähig seien, daß ferner der Beweis, welcher aus der schwankenden Haltung der mosaischen Sage gezogen werde, nicht befriedige, da sich — den unhistorischen Charakter des Pentateuch zugegeben — manche andere Hypothese zur Erklärung jener Haltung an die Stelle setzen lasse. Wir müssen dies im Allgemeinen zwar zugeben, behaupten aber, daß in dem Falle, daß sich die Angaben der Propheten und des Pentateuch nicht unbefangen ausgleichen lassen, den erstern offenbar mehr Glauben geschenkt werden muß, da die Propheten wegen ihres unbefangenern Standpunktes und des historischen Zusammenhanges unter sich selbst auch das historische Gesammtbewußtsein des Volkes treuer bewahrt haben, wie sich bei ihren Aussagen über die mosaische Wirksamkeit deutlich zeigen wird. Da nun viele Erzählungen des Pentateuch erst Licht und Consistenz gewinnen, wenn wir die prophetischen Nachrichten damit combiniren, so müssen wir entweder einen permanenten Götzendienst bei der Mehrzahl des Volks voraussetzen, oder überhaupt alle Nachrichten über die mosaische Periode als unsicher verwerfen, was zu einem bloß negativen Resultate der Kritik führen würde. Wären wir nun lediglich auf traditionelle, etwa ein halbes Jahrtausend nach der Begebenheit aufgezeichnete Angaben beschränkt, so wäre es in der That vorzuziehen, bei jenem negativen Resultate stehen zu bleiben, als unsichere Hypothesen aufzubauen; höchstens könnten einige Folgerungen aus den spätern Verhältnissen des Volkes gezogen werden, namentlich aus der Richterperiode; aber auch diese wären unsicher, theils wegen der Dürftigkeit und des traditionellen Charakters unserer Nachrichten, theils wegen der Ungewißheit, ob nicht erst durch die Berührung und Vermischung mit kanaaniti-

schen Völkerschaften manche Elemente von den Hebräern angenommen seien. Hier kommt uns aber der innere Charakter der ganzen religiösen Anschauung des Volks zu Hilfe und bestätigt die von uns aufgestellte Ansicht; denn jene Totalanschauung kann nur begriffen werden als Vergeistigung einer sabäischen Religionsform, und zwar einer solchen, die von der bei den kanaanitisch-syrischen Völkerschaften herrschenden verschieden war, die also bei den Hebräern schon vor ihrer Einwanderung nach Palästina vorausgesetzt werden muß. Die genauere Ausführung dieses folgereichen Satzes werden wir unten [1]) versuchen und begnügen uns hier, um das Factum im Allgemeinen festzustellen, das Verhältniß sabäischer Elemente zu dem reinen Begriffe der Alttestamentlichen Religion anzugeben. Gewöhnlich meint man nämlich, daß die Hebräer einzelne Elemente ihrer religiösen Symbolik von anderen Völkern, namentlich von den Aegyptern, entlehnt haben, und zwar zu einer Zeit, wo sie schon reinere Vorstellungen vom Göttlichen hatten; man vermischt dabei gewöhnlich frühere und spätere Elemente, die Beschneidung und das Orakelschild des Hohenpriesters, die Schaubrodte und die Cherubs u. s. w., faßt dieselben aber nie in ihrer Totalität und läßt namentlich die heiligen Zahlen ganz bei Seite liegen. Bei der Ableitung solcher Elemente hat man sich die Sache ziemlich leicht gemacht, indem entfernte Analogieen, die bei näherer Beleuchtung ganz verschwinden, als Beweise des Zusammenhanges betrachtet werden, und bei der Beurtheilung ägyptischer Alterthümer der spätere persische und griechische Einfluß fast gänzlich übersehen wird. Ohne uns hier auf die Kritik des Einzelnen einzulassen, wollen wir nur das Fundament der gewöhnlichen Ansicht näher beleuchten und wo möglich in seiner Blöße darstellen. Sie setzt nämlich zunächst voraus, daß die Hebräer die Vorstellung von der Idealität des Göttlichen schon hatten, als sie den ägyptischen

[1]) S. das dritte Kapitel.

Cultus kennen lernten, was nicht erwieſen werden kann; ferner, daß Moſe eine genauere Kenntniß desſelben hatte, was aber mit ſeiner mythiſchen Jugendgeſchichte zuſammenhängt; weiter, daß viele Symbole bei ihrer Annahme durch die Hebräer ihre urſprüngliche Bedeutung gänzlich verloren hätten, wie die Schaubrodte, der ſiebenarmige Leuchter u. ſ. w., was übel zu Moſe's angeblicher Kenntniß der ägyptiſchen Religion und noch übler zu ſeiner eigenen Polemik gegen den Götzendienſt ſtimmen würde; ferner, daß jene Elemente erſt auf dem Zuge durch die Wüſte angenommen ſeien, da doch das Volk auch früher einen Cultus haben mußte, und dieſelben gewiß eher angenommen hätte, wenn es ſonſt 430 Jahre im Lande Goſen wohnte. Dazu kommt, daß ſich manche Elemente gar nicht in Aegypten nachweiſen laſſen, namentlich die Sitte, die erſtgebornen Kinder dem Saturn zu opfern, oder nach Aufhebung derſelben das Subſtitut, ſie durch eine Abgabe an die Prieſter loszukaufen. Ueberhaupt ſtreitet es gegen alle Analogie, daß eine höhere Religionsſtufe die Symbole einer untergeordneten äußerlich ſollte aufgenommen haben, und zwar ein ganzes Syſtem derſelben bis auf die ganz abſtrakten Elemente, die heiligen Zahlen, herab; vielmehr findet immer der umgekehrte Gang ſtatt, daß das Natürliche allmälig vergeiſtigt wird und dadurch ſeine urſprüngliche Bedeutung verliert; ſo zeigt ihn namentlich das große ineinandergreifende Syſtem der indiſchen, perſiſchen, griechiſch-römiſchen und ägyptiſchen Religion. Nun erweiſen ſich faſt ſämmtliche Symbole und heilige Zahlen der Hebräer als Trümmer eines ziemlich vollſtändig ausgebildeten Sabäismus; die Zahlen 7, 12 könnte man allenfalls auf die Wochentage und Monate beziehen; ſchwerlich aber die Zahlen 5, 40 ($\frac{1}{3}$ 120, daher öfter dreimal vierzig), 72 (70); die heilige Lade, Schaubrodte und beſonders die Feier des ſiebenten Tages, der dem Saturn heilig war, und von Moſe ſchwerlich dem Jehova geweiht werden konnte, wenn er die Feier desſelben frei von den Aegyptern entlehnt und bei den Hebräern eingeführt, nicht aber ein ſchon beſtehendes Inſtitut umgebildet

hätte. Denn im erstern Falle hätte er offenbar dem bei den Israeliten herrschenden Dienste des Saturn Vorschub geleistet und mußte für Jehova einen andern Tag heiligen; im letztern Falle konnte er aber die höhere Bedeutung des Tages an die bestehende Sitte anknüpfen, da dieselbe wohl schwer auszurotten war und weise Reformatoren mehr das Vorhandene umbilden als gewaltsam ausrotten. In spätern Zeiten finden wir die Hebräer in der Astronomie und Astrologie wenig bewandert; daraus läßt sich aber nichts in Beziehung auf die frühere Geschichte folgern; auch brauchten sie nicht Erfinder ihres sabäischen Systems zu sein, da dasselbe mit einigen Modificationen über den größten Theil von Westasien und über Aegypten verbreitet war. Es läßt sich auch nicht behaupten, daß im mosaischen Zeitalter den Hebräern alle sieben Planetengötter noch bekannt waren oder von ihnen, wenn auch in verschiedenem Grade, verehrt wurden; denn sie konnten sich, gleich andern Völkern, schon in früheren Zeiten Einen jener Götter zum Nationalgott gewählt haben, da ja Einheit, natürlich und partikularistisch aufgefaßt, keineswegs Allgemeinheit und Idealität einschließt. Bei späterer Berührung mit andern Völkern konnten sie dann auch die Culte anderer Götter, die ursprünglich demselben Systeme angehörten, hinzuziehen, da sie den Sinnen mehr schmeichelten; eine solche Erweiterung der Cultusformen in Verbindung mit der wirklichen Verehrung neuer Götter wird aber nur dann begreiflich, wenn man auf der einen Seite voraussetzt, daß auch früher die Masse des Volkes die specifische Verschiedenheit des Nationalgottes von den Naturgöttern keineswegs erkannt, auf der andern Seite, daß die Aufnahme neuer Götter der Vermischung mit andern Völkerstämmen parallel gelaufen sei. Ohne diese doppelte Voraussetzung wäre die spätere Geschichte des Volkes ein unerklärliches Räthsel, da sich der spätere Götzendienst keineswegs allein aus dem Hange des Volks zur Sinnlichkeit und aus der verführerischen Nachbarschaft ableiten läßt; denn beide würden nur veranlaßt haben, daß man den Cultus Jehova's

durch ſinnliche Elemente entſtellte und auch die Vorſtellung vom Göttlichen aus der ideellen Sphäre in die natürliche herabzog, nicht aber einen periodiſchen Abfall des ganzen Volkes vom älteren Nationalgotte.

Wir dürfen es hiernach wohl als Thatſache aufſtellen, daß die Mehrzahl der Hebräer, alſo das Volk, beim Auszuge aus Aegypten und während des Zuges durch die Wüſte den Saturn als Nationalgott verehrt hat und zwar im Zuſammenhange mit einem weiter ausgebildeten ſabäiſchen Religionsſyſteme, das aber von den Hebräern weder erfunden, noch in ſeinem ganzen Umfange angenommen oder beibehalten war. Aus dieſer Vorausſetzung erklären ſich dann manche Erzählungen des Pentateuch, z. B. das Wunder vom Sterben der ägyptiſchen Erſtgeburt und von der Erhaltung der hebräiſchen (in Beziehung auf die durch Moſe abgeſchafften Kinderopfer), von der Wolken- und Feuerſäule, (in Beziehung auf das heilige Feuer, welches dem Zuge vorangetragen wurde), vielleicht auch die Erzählung vom goldenen Kalbe, da ſich auch der ſpäter von Jerobeam geſtiftete Cultus einer älteren Sitte anzuſchließen ſcheint, und das Bild des Saturn auch ſonſt die Geſtalt eines Stieres, wenigſtens theilweiſe, hatte; die Sage bildete ſolche Elemente natürlich um, und gewiß längſt vor Abfaſſung des Pentateuch, das zu Grunde liegende Factum erhielt ſich aber in einfacher Geſtalt, wie die oben angeführten Stellen der Propheten zeigen. Auch die in der Folgezeit vorkommenden einzelnen Menſchenopfer [1]) — und Niemand kann es verbürgen, daß nicht manche verſchwiegen ſind — ſcheinen ſich an einen älteren Gebrauch anzuſchließen, ſo daß der ſpätere Molochdienſt im Reiche Juda nur als Wiederherſtellung eines ſehr alten Cultus erſcheint; ja ſelbſt die ſpätere Vorſtellung von Jehova ſcheint in einzelnen Momenten verwandt mit der Vorſtellung vom Saturn, nur daß die natürlichen Elemente ſpäter als ideell wiedererſcheinen. Der unzwei-

[1]) Richt. 11, 34 — 40. 2 Sam. 21, 1 — 9.

deutigste Beweis von der früheren ziemlich allgemeinen Verehrung des Saturn ist aber die gewiß alte Feier des siebenten Tages, wenngleich die Bedeutung nachher geändert wurde und namentlich die damit in Verbindung gesetzte Vorstellung der Ruhe von allen Geschäften erst allmälig ausgebildet zu sein scheint.

Neben der allgemeinern Verehrung des Saturn konnten aber im mosaischen Zeitalter noch andere untergeordnete Momente von Naturdienst bei den Hebräern herrschen, zumal wenn wir uns die Einheit des Volkes nicht als so strenge vorstellen, wie sie der Pentateuch voraussetzt. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich indeß nur noch der Schlangencultus in jenem Zeitalter nachweisen, ohne daß sich bestimmen ließe, ob derselbe mit der Verehrung des Saturn in Zusammenhang gedacht wurde oder, was wahrscheinlicher ist, ein selbstständiges Element bildete. Der König Hiskia nämlich, erzählen die Bücher der Könige [1]), zertrümmerte die eherne Schlange, welche Mose gemacht und welcher die Israeliten bisher geräuchert hatten. Der Cultus war also gewiß alt und wurde auf Mose zurückgeführt; es fragt sich aber, ob die letztere Angabe sicher sei und als Ansicht des Hiskia betrachtet werden könne. Denn bei dieser Voraussetzung fällt es auf, daß der fromme König ein so altes Denkmal zertrümmerte, anstatt es dem Aberglauben des Volks auf andre Weise zu entziehen; denn leitete er es wirklich von Mose ab, so mußte er auch die Tradition des Pentateuch kennen und in der Schlange ein Denkmal göttlicher Wunderkraft verehren. Anders stellt sich aber die Sache, wenn bloß die Volkssage die Schlange, deren Ursprung und Alter sie nicht mehr kannte, in das mosaische Zeitalter versetzte, ja dem Mose selbst beilegte. In diesem Falle war die Priestersage veranlaßt, eine schickliche Veranlassung für die Entstehung jener Schlange zu erfinden [2]), deren historische

[1]) 2 König. 18, 4.

[2]) 4 Mos. 21, 4 — 9.

Richtigkeit freilich schon mit dem magischen Wunder, welches sie einschließt, fällt, und welche auch sonst unwahrscheinlich ist, da Mose offenbar den götzendienerischen Hang des Volkes erweckt und genährt hätte. Hiskia scheint diese Sage nicht gekannt oder nicht geglaubt zu haben, wohl aber der Verfasser der Bücher der Könige, der frühestens am Ende des babylonischen Exils lebte. Der mosaische Ursprung jener Schlange ist daher nicht verbürgt, das hohe Alter derselben geht aber daraus hervor, daß man ihre Einführung nicht mehr kannte, und daß sie in den symbolischen Gestalten der Seraphim [1]), zum Attribut Jehova's herabgesetzt, wiedererscheint. Beide Kriterien führen über das salomonische Zeitalter hinauf, worin die Hebräer mit Aegypten wieder in nähere Berührung kamen, und da der Ursprung jenes Cultus wahrscheinlich in Aegypten zu suchen ist, müssen wir auch über die Richterperiode hinaufgehen, und denselben mit dem Aufenthalt der Hebräer in Aegypten in Verbindung setzen. Dazu stimmt auch die Bedeutung, welche die Sage des Pentateuch, freilich in umgebildeter Form [2]), dem Schlangencultus beilegt, indem die Schlange bei den Aegyptern Darstellung des Knoph und Symbol der Heilkraft war [3]). Das Beispiel dieses

---

[1]) Jes. 6, 2.

[2]) Vergl. Jes. 6, 7.

[3]) Creuzer's Symbolik I. 504. ff. Der Name Saraph ist gewiß selbst ägyptischen Ursprungs, da er in den semitischen Dialekten keine passende Ableitung findet; denn die Bedeutung von שָׂרַף „verbrennen" kann die durch das Gift bewirkte Entzündung nicht wohl bezeichnen. Wahrscheinlich ist aber der Nebenbegriff des Giftigen (4. Mos. 21, 8. 5. Mos. 8, 15.) erst später entstanden, vielleicht im Zusammenhang mit der mosaischen Sage, indem man späterhin (vergl. Jes. 6, 6.) allerdings an jene hebräische Wurzel dachte. Diese Bedeutung paßt aber schon deshalb nicht zum Schlangencultus, weil man in Aegypten nur unschädliche Schlangen verehrte (Herod. II. 74.) und auch die Schlange des Aesculap diesen Charakter hatte. Die Erzählung des Pentateuch erscheint hiernach ein nebenbei beabsichtigter aber übel gelungener etymologischer Mythus. Es steht daher

Cultus ist insofern besonders merkwürdig, als es die Möglichkeit zeigt, daß manche Elemente des später bei den Israeliten herrschenden Götzendienstes schon im mosaischen Zeitalter vorhanden sein konnten und selbst in der verschleierten Sage des Pentateuch enthalten sein mögen. Wir enthalten uns aber unsicherer Combinationen und begnügen uns mit dem bisher gewonnenen Resultate: daß von der Masse des Volkes Saturn als Nationalgott verehrt wurde, daß man sein Bild, vielleicht in der Gestalt eines Stieres, in einem Zelte mit sich führte, daß man ihm wahrscheinlich die erstgebornen Kinder opferte und daß der siebente Tag ihm heilig war. Daneben bestand der Schlangencultus und vielleicht noch andere Elemente des Naturdienstes. Wir haben nun erst die andere Seite des Verhältnisses, die Wirksamkeit des Mose, nachzuholen und können dann zu der allgemeinen Betrachtung des damaligen religiösen Zustandes der Israeliten fortschreiten.

2. Was hat Mose für sein Volk gethan, welche Vorstellung vom Göttlichen hat er gehabt, welche Institute gegründet, und mit welchem Erfolge? — Diese schwierige Frage suchen wir jetzt zu beantworten und zwar zunächst auf dem Grunde der

---

auch gar nichts im Wege, die Seraphim für dasselbe Wort mit Saraph zu halten. Bei der Ableitung desselben aus dem Aegyptischen darf man nicht unmittelbar an den Gott Serapis oder Sarapis denken (wie Hitzig zu Jesaia 6, 2.), denn der Cultus desselben ist erst zur Zeit der Ptolemäer dort eingeführt (Voß Mythologische Briefe III. 37.); richtiger vergleicht man die serpentes uraei, οὐραῖοι, was Zoëga (bei Creuzer I. 505.) uraï, Königsschlange deutete, und leitet dann das Wort Saraph zugleich mit dem Namen des Serapis (der mit einem Schlangenleibe dargestellt wurde) von dem sanskritischen sarpa (serpens) „Schlange" ab, da der Zusammenhang des Altägyptischen und des Sanskrit kaum zweifelhaft sein kann (v. Bohlen: das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten II. 456). Aus dem Ganzen geht übrigens recht deutlich hervor, wie unzuverlässig die Sage des Pentateuch ist, wenn man sie buchstäblich auffaßt.

bibliſchen Kritik. Iſt die oben verſuchte Beweisführung des Götzendienſtes ſeiner Zeitgenoſſen richtig, ſo folgt ſchon daraus, daß der Pentateuch eine höchſt unſichere Quelle für die Erkenntniß der moſaiſchen Wirkſamkeit iſt, und man könnte an dem Ausſcheiden der ächt-moſaiſchen Elemente verzweifeln, zumal wenn man den wunderlichen Gedanken durchführen wollte, einzelne Abſchnitte, oder gar einzelne Verſe und Halbverſe aus dem Zuſammenhange der Geſetzgebung zu reißen und für moſaiſches Eigenthum auszugeben. Wir ſind überhaupt nicht berechtigt, moſaiſche Urkunden vorauszuſetzen, die bei der Abfaſſung des Pentateuch benutzt ſein könnten [1]), ſondern müſſen uns damit begnügen, ſowohl die ſpätere Kenntniß des Volkes von der

---

[1]) Wir hoffen das Reſultat von de Wette's Kritik des Pentateuch im Verlaufe unſerer Abhandlung zu beſtätigen; es lautet (Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung ins A. T. S. 190. der vierten Aufl.): „Wenn es nicht zu läugnen iſt, daß unter den moſaiſchen Geſetzen manche alt und ächt ſein mögen, ſo iſt doch wenigſtens das in der Beziehung derſelben auf den Zuſtand des Volkes in der Wüſte geſuchte Merkmal der Urſprünglichkeit unſicher, und die Thatſache ſo gut als gewiß, daß das Hauptſtück der moſaiſchen Geſetzgebung nur in einer doppelten Paraphraſe vorhanden iſt (dem Dekalogę 2 Moſ. 20. 5 Moſ. 5.)." Den folgenden Zuſatz: „Nur die Lieder 4 Moſ. 21. ſind mit Sicherheit als moſaiſche Urkunden zu betrachten" können wir nicht billigen, da wir die angeblichen Kriterien des moſaiſchen Urſprungs nicht als ſolche anerkennen. Wichtiger iſt die Beantwortung der Frage, ob in ſpätern Zeiten wirklich die beiden ſteinernen Tafeln, auf welche Moſe die zehn Gebote eingegraben haben ſoll, vorhanden geweſen ſind? Dieſe Tafeln wären die einzige Urkunde, die man Moſe mit Sicherheit beilegen könnte. Nun fällt aber ſchon die unklare Weiſe auf, in welcher jene Tafeln vom Pentateuch eingeführt werden; bei der Offenbarung des Dekaloges (2 Moſ. 20.) iſt nicht davon die Rede, ſondern zuerſt bei einer andern Gelegenheit (C. 21, 12.); in die Lade ſoll das Geſetz gelegt werden, wobei man nicht bloß an den Dekalog denkt (C. 25, 16.); bei der Ueberreichung der Tafeln iſt ihr Inhalt nicht erwähnt (C. 31, 18.); die Schilderung derſelben (C. 32, 15. 16.) läßt auf einen längeren Inhalt ſchließen, als die zehn Gebote geben, wenn man die ſpätern paraphraſti-

mosaischen Wirksamkeit, als auch unsere eigene, die aus der Kritik jener hervorgeht, auf die mündliche Ueberlieferung und die damit verbundene Ueberlieferung der Sache selbst zurückzuführen. Wir dürfen uns daher überhaupt nicht an den Buchstaben des Pentateuch halten, um eine historisch-wahrscheinliche Vorstellung von Mose zu erhalten, sondern müssen den Umweg der negativen Kritik einschlagen, der uns, wenn wir damit anderweite Zeugnisse und Combinationen verbinden, zwar zu wenigen, aber sicheren Haltepunkten leiten wird.

---

schen Zusätze absondert; erst C. 34, 28. werden die zehen Worte im Zusammenhang mit den Tafeln erwähnt, ohne daß klar wäre, daß diese zehen Worte die oben (C. 20.) angeführten Gebote sein sollen. Es scheint hiernach beinahe, als ob der Referent selbst nicht gewußt, welche Verordnungen unter den zehen Worten gemeint seien, sondern im Allgemeinen nur die Tradition angeführt habe, daß die Tafeln mit zehen Worten beschrieben gewesen. Erst der Verfasser des fünften Buches (5 Mos. 5, 22.), der aber die anderen Bücher kannte und benutzte, spricht es klar aus, daß der Dekalog und weiter nichts auf den Tafeln gestanden habe; sein Zeugniß scheint sehr bestimmt, verliert aber schon durch die abweichenden Ausdrücke seiner Paraphrase an Gewicht. Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, daß man die in einer doppelten Gestalt vorliegenden paraphrastischen Elemente ausscheiden muß, um die ursprünglichen Bestimmungen des Dekaloges zu finden; man darf aber nicht übersehen, daß wir streng genommen nur Eine Quelle dafür haben, da der Verfasser des fünften Buches das zweite kannte. Aus der Uebereinstimmung beider Relationen in den Grundbestimmungen darf man daher keinen sichern Schluß auf ihre Ursprünglichkeit machen. Vielmehr muß die Doppelheit der Relation und der paraphrastische Charakter überhaupt auffallen; denn beides läßt sich kaum erklären, wenn eine constante Ueberlieferung der Gebote, und noch weniger, wenn die Gesetzestafeln selbst in späteren Zeiten vorhanden waren. Nun wird zwar berichtet (1. Kön. 8, 9.), daß zu Salomo's Zeit, also gewiß auch später, beide Tafeln in der Bundeslade waren, allein von einem Verfasser, der die mosaische Sage kannte und längere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems lebte, und in einem Zusammenhange, welcher mehrere unhistorische Elemente enthält. Die Angabe ist zwar sehr bestimmt, konnte aber dennoch eine bloße Voraussetzung sein (vergl. Hebr. 9, 4.). Der Pentateuch

Zuerſt müſſen wir die allgemeine Vorſtellung von einer moſaiſchen Staatsverfaſſung in ihre gehörigen Grenzen zurückführen, da ſie ſelbſt nach den Angaben des Pentateuch wenig begründet iſt, und deshalb auch von den Bearbeitern des ſogenannten moſaiſchen Rechts nie zur klaren Anſchauung eines organiſchen Ganzen erhoben werden konnte. Denn bei näherer Anſicht ſpringt es in die Augen, daß die Geſetzgebung des Pentateuch nicht Grundlage eines Staatskörpers, ſelbſt nicht eines Prieſterſtaates, ſondern nur Ergänzung eines ſchon beſtehenden rechtlichen und ſittlichen Zuſtandes und partielle Fortbildung einzelner Seiten und Sphären desſelben ſein kann. Die Totalität der geſetzlichen Beſtimmungen konnte eben ſo wenig im moſaiſchen Zeitalter einem Staatskörper zur Grundlage dienen als in ſpätern Zeiten, wo ſich allmälig eine wirkliche Staatsform ausbildete, als theokratiſches Staatsrecht gelten. Setzen wir einen Augenblick die abſtracte Möglichkeit voraus, daß ſich eine Staats-

---

ſtellt es ferner ſo vor, als ob die Bundeslade, ſoweit ſie die Form eines Kaſten hatte, zum Behältniß für jene Tafeln dienen ſollte; dies war aber ſchwerlich ihre urſprüngliche Beſtimmung, ſie müßte daher ſpäter dazu gebraucht ſein, was aber nicht ſtimmt zu der Bedeutung, welche die Lade noch zu Eli's und David's Zeit hatte, und welche der Prophet Jeremia noch kannte (Jer. 3, 16.); denn die Vorſtellung, daß Jehova unſichtbar auf den Cherubs oder über der Lade throne, entſtand wahrſcheinlich erſt, ſeitdem Salomo die Lade im Tempel unter Cherubs geſtellt hatte, woraus man übrigens ſchließen darf, daß auf dem Deckel der Lade ſelbſt jene Geſtalten nicht angebracht waren. Die ſpätere Verehrung derſelben läßt ſich überhaupt ſchwer begreifen, wenn man ihre urſprüngliche Beſtimmung mit den Geſetzestafeln in Zuſammenhang denkt, weil ja dann die letzteren weit eher als Reliquien gelten mußten, wovon nichts geſagt wird. Ferner muß auffallen, daß die Propheten den Dekalog als ſolchen nicht berückſichtigen und paränetiſch benutzen. Faßt man dies Alles zuſammen, ſo wird das ſpätere Vorhandenſein eines ſchriftlichen Denkmals über die zehen Gebote, und dies konnten nur die Tafeln ſelbſt ſein, mehr als zweifelhaft, und wir ſind auch hierin an die mündliche Ueberlieferung gewieſen.

verfaſſung plötzlich, und in Anſehung ſolcher Verhältniſſe, die in der gegenwärtigen Geſchichte eines Volks noch nicht gegeben ſind, ſogar prophetiſch ausbilden könne, betrachten wir ferner den Pentateuch als ein Ganzes und ſuchen die rechtlichen Grundbeſtimmungen zunächſt bloß formell zuſammenzuſtellen, ſo zeigt ſich bald der abſtracte, unhiſtoriſche Charakter des moſaiſchen Staates, indem er nur exiſtiren kann vermöge eines Supplements, das er auch ſpäter, da er ſich ſelbſt ausbildete, wirklich hatte. Jeder Staat, wenn er dieſen Namen nur irgend verdienen ſoll, ſetzt die Vereinigung dreier Gewalten voraus, der geſetzgebenden, richterlichen und executiven, wozu noch der Cultus als Darſtellung des allgemeinen Bewußtſeins hinzukommt. Eine Stammverfaſſung, wie ſie den Israeliten während ihres Aufenthaltes in Aegypten beigelegt wird und wie ſie ſich bei den meiſten nomadiſchen Völkern findet, verdient nicht den Namen eines Staates, auch nicht den Namen einer Ariſtokratie, da auch die letztere Volkseinheit und ein Repräſentativſyſtem vorausſetzt. Betrachten wir nun den moſaiſchen Staat, ſo ſind einzelne Seiten bis ins kleinſte Detail ausgebildet, andere fehlen gänzlich. Moſe vereinigte zuerſt alle Gewalten in ſeiner Perſon, bis er ſie ſpäter theilte; die geſetzgebende Gewalt behielt er ſich allein vor, beſtimmte aber darüber nichts für die Zukunft, eine Hinweiſung auf die ſpätern Propheten abgerechnet [1]). Nun giebt ſich zwar der Pentateuch als Totalität der theokratiſchen Geſetzgebung zu erkennen, ſo daß für die Zukunft eine geſetzgebende Gewalt unnöthig ſchien, da aber die moſaiſchen Geſetze faſt durchgängig einen prophetiſchen Charakter haben, ſo muß man annehmen, daß die Verfaſſer das ſpätere Recht des Königthums mit Abſicht ausſchloſſen, mithin auch nicht als theokratiſch anerkannten, wenigſtens nicht im Sinne einer göttlichen Offenbarung. Die Vorſtellung vom Abſchluß der Geſetzgebung konnte ſich nun wohl in ſpäteren Zeiten bilden, ſchwerlich aber in der

[1]) 5 Moſ. 18, 18.

mosaischen, worin der Staat noch nicht einmal Existenz erlangt hatte; der Mangel einer gesetzgebenden Gewalt bleibt daher immer ein bedeutender Mangel des mosaischen Staates. — Eine beschließende Gewalt kennt der Pentateuch eigentlich nicht, da Mose, die Priester und die Stammfürsten und Aeltesten auf der einen und die Gemeinde auf der andern Seite in keinem organischen Verhältnisse stehen. Die richterliche Gewalt im Allgemeinen wurde von Mose an Volksobere übertragen, mit Vorbehalt der schwierigen Fälle [1]), die Richter wurden nach dem Dezimalsystem eingesetzt, als Vorgesetzte über tausend, hundert, funfzig, zehen, was auf Unterordnung der einen unter die andern und auf eine complicirte Gerichtsordnung führen würde, wozu freilich nicht stimmt, daß sie nur die kleinen Händel entscheiden sollen. Das ganze Verhältniß ist unklar, da die Decimaleintheilung zur Gerichtsordnung wenig paßt und eine ungeheure Menge von Richtern gegeben hätte. In der Parallelstelle [2]) ist daher auch nur von zweiundsiebenzig Aeltesten die Rede. In den prophetischen Gesetzen wird sonst immer vorausgesetzt, daß die Gerechtigkeitspflege in den Händen von Aeltesten und Richtern jeder einzelnen Stadt sein werde [3]). Mose übertrug daher die allgemeine richterliche Gewalt keineswegs den Priestern; diese hatten zunächst nur in Sachen des Cultus und der levitischen Reinheit zu entscheiden, bei eigentlichen Rechtshändeln aber nur dann, wenn die Sache dem gewöhnlichen Richter zu schwierig erschien oder überhaupt Entscheidungsgründe fehlten und so das Orakel nothwendig wurde [4]). In einzelnen Gesetzen scheint zwar den Priestern und Leviten das Recht zugestanden zu werden, alle Rechtsfälle zu entscheiden [5]); es wird

[1]) 2 Mos. 18.

[2]) 4 Mos. 11.

[3]) Mos. 16, 18. 19, 12. 21, 19. 22, 15. 25, 1. 8.

[4]) 5 Mos. 17, 8—12. 19, 17. 21, 5. vergl. 2 Mos. 28, 29.

[5]) 5 Mos. 21, 5. Die Formel: vor Gott, d. i. vor dem Richter

indeß kein besonderes Gesetz darüber gegeben und blieb den Priestern überlassen, wie weit sie ihren richterlichen Einfluß ausdehnen wollten, wobei sie durch die Bestimmung, privilegirte Ausleger des Gesetzes zu sein [1]), und durch die ihnen eingeräumte Aufsicht über die levitische Reinheit bedeutend unterstützt wurden. Eine eigentliche Hierarchie, d. i. Herrschaft der Priester, hat der Pentateuch nicht direct gegründet, sondern nur vorbereitet, indem die meisten Gesetze über das Priesterwesen mehr die Einkünfte als die Macht desselben zu sichern suchen. Nach dem Bisherigen bildete auch die richterliche Gewalt keinen ineinandergreifenden Organismus, ja die gewöhnliche Gerichtsbarkeit der Aeltesten war nicht einmal ein neues Institut, da die Hebräer schon in Aegypten ihre Aeltesten hatten [2]), denen gewiß auch die Gerechtigkeitspflege oblag, wie es in der Natur der Sache liegt. — Die vollziehende Gewalt fehlt im mosaischen Staate gänzlich, was um so mehr auffallen muß, da das Volk als hartnäckig und widerspenstig geschildert wird. Daß Mose selbst Anführer war und Josua zu seinem Nachfolger einsetzte, kommt hier natürlich nicht in Betracht; denn theils konnten ja beide nur den Oberbefehl führen und hatten für die Vollstreckung ihrer Befehle verschiedene Organe nöthig [3]), theils handelt es sich vorzugsweise von dem späterhin zu gründenden Staate. Da der Pentateuch so viele sehr detaillirte Bestimmungen über das Privatrecht, über den Cultus, priesterliche Aufsicht und Einkünfte und dergleichen enthält, und besonders das System der Abgaben an die Priester, wenngleich mit Widersprüchen, genau bestimmt, so scheint es unbegreiflich, daß Mose so wenig für die

---

erscheinen 2 Mos. 21, 6. 22, 9. ist wohl nur vom Orakel und von den Orakelstätten entlehnt.

[1]) 3 Mos. 10, 11.

[2]) 2 Mos. 4, 29.

[3]) Die 2 Mos. 32, 26—29, 3 Mos. 24, 23, 4 Mos. 5, 1—4, 15, 36 u. s. w. erwähnten Executionen sind tumultuarisch, was sich bei den Todesstrafen zum Theil noch später erhielt.

Ausführung dieser Gesetze gethan hat, daß er nicht einsah, wie der ganze Staat sich in Anarchie auflösen, wie die Tausende der Priester und Leviten ohne Grundbesitz unter einem götzendienerischen Volke dem sichern Hungertode entgegengehen mußten, wie überhaupt sein Staat ohne diese Hauptgewalt gar kein Staat sei. Man darf diesen Mangel keineswegs für eine bloße Unvollkommenheit ansehen, die sich aus den damaligen Verhältnissen erklären lasse; denn der mosaische Staat ist ja fast durchweg prophetisch und läßt sich überhaupt nicht aus dem damaligen Zustande der Israeliten erklären; die vollziehende Gewalt ist vielmehr nothwendiger für die Existenz eines Staates, als eine detaillirte Gesetzgebung, sie findet sich auch in allen Staaten, welche nur einigermaaßen diesen Namen verdienen, und ihr Mangel hebt schon allein den Begriff desselben auf. Dem mosaischen Staate fehlt mit dem Begriffe der wirklichen Herrschaft zugleich die höhere Einheit und die ganze Sphäre des öffentlichen Rechts [1]). Die gerühmte systematische Einheit der mosaischen Theokratie bezieht sich, näher beleuchtet, nur auf das abstract-allgemeine theokratische Princip und solche Folgerungen, welche sich unmittelbar daraus ableiten ließen, nicht auf die Einheit eines wirklichen Staatsorganismus. Denn faßt man den Begriff der Theokratie strenge, wie ihn der Erfinder des Namens wohl genommen hat [2]), indem er die theokratische Staatsform der monarchischen, oligarchischen und demokratischen gegenüberstellt, und versteht darunter die Form des sittlichen Gesammt-

[1]) Die Gesetze über das Kriegswesen (5 Mos. 20.), über das Königthum (5 Mos. 17, 14—20.) und ähnliche wird Niemand leicht dafür ausgeben, da ihnen theils der streng-gesetzliche Charakter abgeht, theils nur einzelne Mißbräuche jener Sphären, nicht aber sie selbst berücksichtigt sind, theils jene Verordnungen zu vereinzelt dastehen. Eben so wenig gehören die streng-theokratischen Verordnungen hierher, z. B. über Abgötterei, Gotteslästerung u. s. w., da sie zunächst nur das religiöse Leben betreffen.

[2]) Josephus c. Ap. II. 16.

lebens, welche alle Machtfülle des Staates Gott selbst beilegt, so daß Gott die gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt eigentlich selbst in Händen hat, und alle mit der Staatsgewalt bekleidete Organe nur unselbstständige Mittler sind, so hat allerdings der Pentateuch dieses System in seiner ganzen Strenge und in seinen nothwendigen Consequenzen dargestellt, eben darum muß es aber auch einleuchten, daß es gar keine Staatsform in gewöhnlichem Sinne des Wortes ist, und mit den von Josephus erwähnten Verfassungen nicht eigentlich verglichen werden kann; es ist vielmehr eine religiöse Anschauung, Resultat und Abstraction von schon ausgebildeten sittlichen Verhältnissen und ist mehr geeignet, die moralisch-religiöse Seite des Lebens zu läutern und zu erheben, als rechtliche und sittliche Verhältnisse zu gründen. Sehen wir aber auch davon ab, daß manche Vorstellungen, z. B. daß Jehova der einzige wahre Grundbesitzer, der einzige rechtmäßige Herr jedes einzelnen Bürgers sei u. s. w., offenbar spätere Consequenzen sind, die erst durch den Gegensatz hervorgerufen werden konnten; setzen wir auch den eigentlichen Begriff der Theokratie ins mosaische Zeitalter hinauf, so läßt sich daraus der Mangel an Herrschaft und Einheit im wirklichen Staate dennoch nicht erklären. Denn wurden für einzelne Momente der göttlichen Herrschaft irdische Repräsentanten eingesetzt, so stand ja nichts im Wege, allen Momenten solche Substitute zu setzen, wie denn auch Josua zum Anführer bestimmt wurde, obgleich Jehova selbst als der wahre Führer gedacht war. Nun fehlt aber, solche persönliche und damit zufällige Verhältnisse abgerechnet, dem mosaischen Staate die Vorstellung menschlicher Herrschaft und des dadurch zugleich mitgesetzten Gehorsams gänzlich; denn weder Priestern noch Stammfürsten wird die Regierung eingehändigt, und wenn man auch der Natur der Sache nach voraussetzen muß, daß Stammfürsten, Aelteste, Familienhäupter, wirklich eine gewisse, obgleich nicht organisirte, Herrschaft ausübten, und daß diese sowohl vor als nach der mosaischen Gesetzgebung bestand, so wurde sie dessenungeachtet

nicht als Moment in den mosaischen Staat aufgenommen, gehört daher diesem Institute auch nicht an [1]). Eben so sehr fehlen demselben alle Einheitsformen, wodurch die verschiedenen Stämme und Stammfürsten zu einem Ganzen zusammengeschlossen wären, was um so mehr auffallen muß, da die postulirte Einheit des Cultus und der Priesterschaft ohne jene Voraussetzung unmöglich war, ja nicht einmal als möglich gedacht werden konnte. Es wird zwar ein Ausschuß von Stammältesten erwähnt [2]), aber nur in der Erzählung und ohne, wie es scheint, bleibenden Einfluß zu erhalten. Lassen wir nun auch andere Mängel bei Seite liegen, daß die Gewalten unorganisch nebeneinandergestellt werden, ohne nähere Bestimmung ihres Verhältnisses u. dgl., und fassen nur das Gesagte zusammen, daß auf der einen Seite die nothwendigsten und einfachsten Bedingungen einer Staatsverfassung fehlen oder, wie bei den Richtern, nur beiläufig erwähnt sind, auf der andern Seite gewisse Institute bis in die Einheit hinauf und bis ins kleinste Detail herunter durchgebildet sind, und zwar Institute, welche selbst nur unter der Voraussetzung der anderen bestehen können, so werden wir schon hierdurch zu dem Resultate geführt, daß die ganze Gesetzgebung des Pentateuch keine Staatsverfassung begründet habe, auch nicht habe begründen wollen, daß sie vielmehr nur die partielle Ausbildung einzelner Seiten des Ganzen bezwecke, und daher auch innerhalb eines schon bestehenden Staates entstanden sein müsse. Man darf daher jene Verfassung wohl nur mit dem kanonischen Rechte und ähnlichen partiellen Instituten vergleichen, nicht aber mit vollständigen Staatsverfassungen des Alterthumes, wobei man gewöhnlich die hierarchischen Elemente vor Augen hat, aber zu wenig die ganz verschiedene Stellung

---

[1]) 2 Mos. 22, 28: Daß man einem Fürsten nicht fluchen solle, erweist sich schon dadurch als Beziehung auf spätere Zeiten, daß das Gesetz die weltliche Herrschaft nicht sanctionirt.

[2]) 4 Mos. 11, 16 ff.

berücksichtigt, welche die Priesterschaft anderer Staaten durch Grundbesitz, Einfluß auf die Herrscher, selbst das Recht, dieselben zu wählen u. dgl. einnimmt, Rechte, die der Pentateuch wenigstens nicht kennt.

Aus dem Bisherigen ergiebt sich nun von selbst, daß Mose eine solche angebliche Staatsverfassung nicht könne gegründet haben, also auch nicht die Theokratie im strengeren Sinne des Wortes, da sie eine allgemeine Anschauung ist, die sich erst aus wirklich bestehenden Verhältnissen abstrahiren ließ. Davon ist aber wohl zu unterscheiden das einfache Prinzip der theokratischen Betrachtung, die Voraussetzung, daß Jehova als Nationalgott sein Volk beherrsche und leite, eine Vorstellung, die wir mit verschiedenen Modificationen allen Völkern zuschreiben müssen, welche Nationalgötter verehrten und durch die Beziehung auf dieselben ihre sittlichen und rechtlichen Verhältnisse mehr oder weniger heiligten. — Hätte nun Mose eine Staatsverfassung gegründet, so müßte sie eine andere sein, als die im Pentateuch dargestellte, und die letztere könnte nur als eine unhistorische, einseitige Auffassung der ursprünglichen betrachtet werden. Um sie möglicher Weise zu finden, sind wir lediglich an die ältere Geschichte des hebräischen Volkes gewiesen; aber auch diese zeigt uns nicht die im Pentateuch fehlenden nothwendigsten Fundamente eines Staates. Denn die einzelnen Stämme haben zwar ihre Stammfürsten und Aeltesten, sind aber durch kein gemeinsames Band zusammengehalten, der anarchische Zustand des Volkes wird nur vorübergehend und, wie es scheint, in einzelnen Gegenden durch ausgezeichnete Individuen aufgehoben, die, durch die Noth gerufen, sich selbst zu Herrschern und Richtern aufwerfen und keine festere Ordnung der Dinge begründen, bis endlich das Volk erkennt, daß sein allgemeiner rechtlicher Zustand dem der Nachbarvölker nachstehe, einen König verlangt, und dadurch den Grund legt zu einem mehr geordneten rechtlichen und sittlichen Leben. Wir finden daher — den Cultus abgerechnet — nach Mose dieselben Formen der Verfassung, welche wir schon vor

seiner Gesetzgebung antrafen, und müssen daher, wenn wir noch die Einsetzung des Josua ausnehmen, seinen angeblichen Einfluß auf die Staatsverfassung geradezu leugnen, und zugleich die unbegründete Ansicht verwerfen, als ob der Staat unter Mose und Josua bestanden habe und erst nach ihrem Tode zerfallen sei. Denn theils besteht kein Staat durch ein einzelnes Individuum und geht nach dessen Tode plötzlich wieder zu Grunde, wie denn auch Niemand von den Perioden der späteren Richterherrschaft sagen wird, daß in ihnen der Staat momentan bestanden habe; theils führen die Bestimmungen des Pentateuch nicht einmal zu der Ansicht, daß unter Mose eine Staatsverfassung geherrscht habe, da die Gesetzgebung fast durchgängig einen prophetischen Charakter hat und zu den damaligen Verhältnissen des Volks gar nicht paßt.

Wir können es daher, was diese erste formelle Seite betrifft, als sicheres Resultat aufstellen, daß Mose keine Staatsverfassung gegründet habe, daß vielmehr zu seiner Zeit und später die ältere Stammverfassung, die aber auf jenen Namen keinen Anspruch machen darf, fortbestanden habe, und daß die verschiedenen Stämme damals, wie nachher in der Richterperiode, nur durch persönliche Auctorität zu einer gewissen Einheit verbunden waren.

Wenden wir uns jetzt von den allgemeinen Formen zu den besonderen rechtlichen und sittlichen Instituten, welche in ihrer Besonderheit immer der höheren Einheit eines Staatskörpers vorangehen, und suchen wir in dieser Hinsicht die mosaischen Elemente von den später hinzugekommenen auszuscheiden, so kommt es vorzüglich darauf an, ein solches Kriterium zu finden, das auf der einen Seite sicher ist, auf der andern allgemein, und uns so der Beurtheilung vieler speciellen Bestimmungen überhebt. Ein solches finden wir, wenn wir von dem allgemeinen sittlichen Zustande ausgehen, den wir bei den Hebräern im mosaischen Zeitalter voraussetzen dürfen, sowohl nach den Angaben des Pentateuch als nach den spätern geschichtlichen Verhältnissen des

Volkes. Tritt nun die Gesetzgebung damit in Opposition, so muß sie solche Bestimmungen enthalten, welche direkt auf einen andern Zustand hinarbeiten; sie darf den letztern nicht stillschweigend voraussetzen und nur im Einzelnen reguliren oder dessen Mißbräuche beschränken, weil sie sonst die nächsten und nothwendigsten Bedürfnisse gänzlich bei Seite gestellt hätte und damit einer historischen Basis entbehrte. Nun stehen die meisten rechtlichen Bestimmungen des Pentateuch in der That in einem solchen Mißverhältnisse zu dem damaligen Volksleben; denn der sogenannte mosaische Staat ist, wie allgemein anerkannt wird [1]), auf die Voraussetzung des Ackerbaues und eines ansäßigen Lebens gegründet, also auf einen Zustand, der damals noch nicht vorhanden war; die Gesetzgebung zeigt auch nicht die direkte Tendenz, denselben einzuführen, rohere Lebensweisen zu beschränken und die Uebergänge von ihnen zu vermitteln, sie ist vielmehr ihrer Basis schon gewiß und betrachtet sie als herkömmlich. Es entsteht daher die Frage, ob alle jene Institute, welche von obiger Voraussetzung ausgehen, von Mose abgeleitet werden dürfen? Im Allgemeinen konnte weder Mose noch dem Volke die ansäßige, ackerbauende Lebensart unbekannt sein; denn auch Nomaden treiben ja nothdürftigen Ackerbau, und in Aegypten soll das Volk auch zu harter Feldarbeit gezwungen sein [2]). Die letztere Angabe verliert zwar sehr an Gewicht, wenn man die unklare Weise beachtet, wie der Referent den Zustand des Volkes in Aegypten schildert; bald soll dasselbe abgesondert im Lande Gosen gewohnt haben [3]), was auch gewiß das Natürlichste ist, und am besten zu der Erzählung vom Auszuge stimmt, bald wird es so vorgestellt, als ob es feste Wohnplätze mitten unter Aegyptern gehabt, ja sich zu Zeiten im ganzen Lande zerstreut habe [4]); gewiß ist aber die bloße Kenntniß jener Lebensart sehr

[1]) Michaelis: Mosaisches Recht I. §. 38 — 44.

[2]) 2 Mos. 1, 14.

[3]) 2 Mos. 9, 26.

[4]) 2 Mos. 2, 4 ff., 3, 22. 5, 12 u. s. w.

verschieden von der Wahl derselben. Die Verschiedenheit der ägyptischen und hebräischen Lebensweise hat gewiß keinen geringen Einfluß ausgeübt auf die Feindseligkeiten der Aegypter und den Auszug der Hebräer; die wahrscheinliche Lage und Beschaffenheit des Landes Gosen, die Geschichte des Auszuges und des fortgesetzten Zuges, und die späteren Verhältnisse der Hebräer setzen es außer Zweifel, daß sie im mosaischen Zeitalter Nomaden waren. Die jenseits des Jordans wohnenden Stämme haben wohl auch in späteren Zeiten diese Lebensweise nie aufgegeben; ja das Hirtenleben der Hebräer überhaupt behielt in manchen Gegenden einen nomadischen Anstrich [1]), und der Uebergang zur streng-ansäßigen Lebensweise ist gewiß nicht plötzlich gemacht. Aus den damaligen Verhältnissen des Volkes kann daher die Gesetzgebung nicht hervorgegangen sein, Mose müßte darin vielmehr Aegypten nachgeahmt haben, eine Vermuthung, die öfter ausgesprochen ist, aber weder die Angaben des Pentateuch noch sonstige Wahrscheinlichkeitsgründe für sich hat. Denn Mose kannte ja bei der sinaitischen Gesetzgebung nicht einmal die natürliche Beschaffenheit des Landes Kanaan [2]), er konnte den Erfolg der Eroberungszüge nicht voraussehen, konnte nicht wissen, daß Palästina vermöge seines Bodens und seiner Produkte eine von Aegypten ganz verschiedene Weise des Ackerbaues — die der Pentateuch voraussetzt — bedinge; und hätte er dies Alles durch höheren Einfluß dennoch vorausgesehen, so durfte er in der Gesetzgebung solche Verhältnisse, die sich allmälig und von selbst ausbilden und nie allgemein geworden sind, nicht als fertig voraussetzen. Auf göttliche Offenbarungen darf man sich bei der Beurtheilung solcher Gesetze schon deshalb nicht berufen, weil dieselben, im mosaischen Zeitalter offenbart, die nächsten Bedürfnisse nicht erfüllt, die göttliche Weisheit also mehrere nothwendige Entwickelungsmomente übersprungen hätte, da es ihr vielmehr

[1]) Richt. 4, 11. 4, 16. 13, 25. 18, 1. 2 Sam. 17, 27 ff. vergl. Jer. 35.

[2]) 4 Mos. 13, 17 ff.

oblag, dem noch in der Richterperiode vorkommenden Räuberleben zu steuern und überhaupt den Sinn des Volkes zu der mildern und sittlicheren Form des ackerbauenden Lebens hinzuleiten. Wir müssen deshalb behaupten, daß sich das ganze mit dem letztern genau zusammenhängende Recht erst allmälig nach der Eroberung Palästina's ausgebildet habe, und daß wir Mose höchstens eine Empfehlung jener Lebensweise zuschreiben dürfen, aber nur im Allgemeinen, ohne daß sich darauf Institute gründen ließen. Denn die den Hebräern stammverwandten Völker, deren Kenntniß wir Mose zuschreiben dürfen, waren ja sämmtlich Nomaden und Jäger; hätte daher Mose wirklich die Vorzüge des ansäßigen Lebens erkannt[1]), so konnte er dennoch nur eine ferne Hoffnung hegen, daß sein Volk zu demselben übergehen würde. Die spätere Tradition hebt es auch gar nicht hervor, daß Mose in dieser Hinsicht umbildend gewirkt habe.

Hiernach haben wir nun alle rechtlichen und sittlichen Verhältnisse, die erst als Folgen des Ackerbaues und eines ansäßigen Lebens betrachtet werden müssen, als nach-mosaisch anzusehen; also die Vorstellung vom Grundbesitze und das damit in Verbindung stehende Erbrecht und Privatrecht überhaupt, die danach geordneten Abgaben an die Priester, Elemente des Cultus und Feste. Selbst die wahrscheinlich älteste Motivirung der Sabbatsruhe[2]) erklärt sich schwerlich aus dem Verhältnisse des Hirtenlebens. Es zeigt sich, daß wir bei der Aussonderung der ächt-mosaischen Elemente des rechtlichen und sittlichen Volkslebens von unserer Quelle gänzlich verlassen werden, da die ganze Gesetzgebung des Pentateuch auf einem späteren historischen Boden wurzelt, die allgemeinen rechtlichen und sittlichen Verordnungen ausgenommen, welche davon abgelöst werden können und deren Alter deswegen am schwersten zu bestimmen ist. Wir lassen diese

[1]) Seine nächsten Verwandten waren und blieben Nomaden. Richt. 1, 16. 4, 11.

[2]) 2 Mos. 23, 12. Die andere 2 Mos. 19, 11. macht einen Kreis in der Begründung und muß daher später sein.

noch bei Seite liegen, bis wir die negative Kritik vollendet haben.

Unsere besondere Aufmerksamkeit nimmt der Cultus und das damit zusammenhängende Priesterwesen in Anspruch, da diese Institute die Geschichte der Religion selbst am unmittelbarsten bedingen. Die Gesetzgebung des Pentateuch behandelt dieselben mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit, die Kritik kann jedoch darin sehr wenige ächt-mosaische Elemente entdecken. Schon die Art und Weise, wie jene Institute plötzlich eingeführt werden, ohne auf die bisherige Sitte des Volkes Rücksicht zu nehmen und einen reformatorischen und polemischen Einfluß zu äußern, läßt darauf schließen, daß den Gesetzen der historische Boden abgeht. Die Verordnungen über die locale Einheit des Gottesdienstes, ein organisirtes Priesterthum mit einem System von Einkünften, über complicirte Cultusformen u. s. w. lassen sich aus dem damaligen Zustande des Volkes nicht erklären, können auch nicht als Nachahmung ägyptischer Sitte betrachtet werden, da die Berührungen mit ihr nur einzelne äußerliche Seiten betreffen; sie müßten vielmehr, wären sie im mosaischen Zeitalter wirklich gegeben, einen höhern Ursprung und prophetischen Charakter haben, was sich aber höchstens von der zu Grunde liegenden Idee behaupten läßt. Die spätere Geschichte des Cultus und des Priesterwesens [1]) liefert nun den Beweis, daß sowohl in der Richterperiode als auch noch später, nachdem Salomo den Tempel erbaut hatte, die einfache, patriarchalische Weise des Cultus herrschte: man hatte mehrere heilige Orte, das Priesterthum war an keinen besonderen Stamm gebunden und die Cultusformen waren ganz einfach. Erst im späteren Reiche Juda wurde das System des Pentateuch möglich gemacht, bildete sich jetzt auch wirklich in allmäliger Entwickelung aus und wurde dann nach dem babylonischen Exile feste Observanz. Um daher die mosaischen Elemente herauszufinden, müssen wir uns an die ältere Geschichte des Volkes

[1]) S. de Wette's Beiträge zur Einleitung ins A. T. I. 223 ff.

wenden, und zeigt diese uns kein System jener Art, so sind wir auch nicht berechtigt, ein solches von Mose abzuleiten. Gegen dieses Verfahren läßt sich freilich einwenden, daß aus der späteren Sitte kein sicherer Schluß auf das mosaische Zeitalter gemacht werden könne; denn es können ja Gesetze vorhanden sein, ohne darum beobachtet zu werden, und ein Volk kann sich erst allmälig in seine Gesetzgebung hineinleben. Diese Rücksicht genügt jedoch nicht; denn hier handelt es sich nicht bloß um einzelne Gesetze, sondern um eine Totalität derselben und um ein organisches Institut, das nicht spurlos verschwinden konnte, wenn es einmal ins Leben getreten war. Die ganze Existenz der Priesterschaft und der Leviten war ja abhängig von der Beobachtung jener Satzungen; wenn wir daher in der älteren Geschichte weder die Menge von Leviten und Priestern, noch die ihnen obliegende Handhabung des Cultus finden, so müssen wir entweder annehmen, daß zugleich mit der letztern auch die erstern untergegangen seien, oder, daß beide früher in der That nicht vorhanden gewesen. Die erstere Annahme hat Alles gegen sich; denn eine wirklich organisirte Priesterschaft, die ein System des Cultus handhabt und vielfach in das sittliche Leben eingreift, kann nur durch eine gewaltsame Katastrophe vom Schauplatze ihrer Wirksamkeit abtreten; ein solches Ereigniß läßt sich aber in der hebräischen Geschichte nicht nachweisen, und wollte man dennoch den Eroberungszügen einen Einfluß der Art zuschreiben, so müßten sich wenigstens die einzelnen übriggebliebenen Priester und Leviten als Trümmer eines früheren Organismus betrachtet und ihr Streben darauf gerichtet haben, das Ganze wiederherzustellen, wovon sich gleichfalls in der älteren Geschichte nicht eine Spur auffinden läßt. Die Sache würde noch unerklärlicher sein, wenn der Priesterstamm bei der Eroberung des Landes 48 Städte erhalten hätte; diese Nachricht lassen wir aber als spätere Fiction noch bei Seite liegen. Den Untergang der Priesterschaft darf man auch nicht durch die Voraussetzung erklären wollen, daß sie wegen Mangels an höherer Bildung das ihr zugestandene Uebergewicht allmälig

eingebüßt habe; denn theils mußte ihre Bildung mit der Volksbildung überhaupt parallel laufen und konnte nicht in ein völliges Mißverhältniß zu derselben treten, theils gehörte zur bloßen Handhabung des Cultus keine besondere Bildung, wenigstens nicht mehr, als der eigene Vortheil, ja die eigene Existenz jedem Individuum zur Pflicht machte. Um das Räthsel der älteren Geschichte zu lösen, müßte man daher behaupten, daß Priester und Leviten zugleich mit dem Volke in Götzendienst versunken seien, um nur ihr Leben zu fristen; aber dann müßte sich die Reaction des besseren Geistes auch auf jene erstreckt haben, wenn man auch nur den Instinkt der Selbsterhaltung bei ihnen voraussetzt. Denn daß sie ihrem Stande überhaupt untreu geworden seien, andere Geschäfte ergriffen und sich auf diese Weise unter den übrigen Stämmen verloren hätten, wird nirgends berichtet. Die Geschichte des Cultus nöthigt uns daher zu der Voraussetzung, daß Mose keinen zusammengesetzten Cultus gestiftet und keinen eigenen Priesterstamm zu dessen Vollziehung geheiligt habe. Dieses Resultat läßt sich durch die Prüfung des hierher gehörigen Theiles der Gesetzgebung selbst und durch die den Cultus betreffenden Aussprüche der Propheten zu völliger Gewißheit erheben. Die Ritualgesetze sind nämlich von der Art — was indeß mit gewissen Beschränkungen von der ganzen Gesetzgebung gilt, sofern sie speciell wird —, daß sie weder von einem Individuum erfunden, noch durch göttliche Offenbarung bekannt gemacht sein können; denn sie umschließen eine Vielheit an sich zufälliger Formen, welche erst allmälig anwachsen und noch später zu einem System zusammengestellt werden können. Alle zusammengesetzte Gebräuche, wo wir sie auch in der Geschichte finden, können nur als Produkte einer längeren Entwickelung begriffen werden, und sind, wenn sie starr dastehen, die todten Gehäuse einer vorangegangenen oder nebenherlaufenden Geistesentfaltung. Der starre Mechanismus der Form ist nie das Unmittelbare und darf seiner Endlichkeit wegen auch nicht als göttliche Offenbarung angesehen werden. Wozu auch die Satzungen

von Sünd- und Schuldopfern, wenn das Bewußtsein der menschlichen Sündhaftigkeit nicht lebendig erweckt, wozu überhaupt eine Menge symbolischer Gebräuche, wenn die höhere Bedeutung derselben nicht zugleich mitoffenbart wird? Nun giebt es zwar auch eine unbewußte Symbolik, diese weist aber auf einen höheren Standpunkt hin, während sich die Symbole des Ritualgesetzes sämmtlich als äußere Gegenbilder des späteren hebräischen Geistes erklären lassen. Die vielen casuistischen und äußerlich-positiven, d. i. zufälligen Bestimmungen des Ritualgesetzes, wie der Gesetzgebung überhaupt, verrathen am deutlichsten ihr späteres Zeitalter; denn ein weiser Gesetzgeber kann und darf solche Gesetze nicht vorausbestimmen, da sie von zufälligen Umständen abhängig sind, und erst aus längerer Praxis und fortgesetzter Reflexion sich erzeugen, und zwar ganz von selbst, so daß eine prophetische Offenbarung derselben eben so überflüssig wäre als hemmend in den natürlichen Entwickelungsgang eingriffe. Läßt sich doch selbst in der Gesetzgebung des Pentateuch ein solcher nachweisen, indem die verschiedenen Bestandtheile einen Unterschied des religiösen Bewußtseins voraussetzen, der mehrere Jahrhunderte zu seiner Ausbildung verlangt. Nimmt man noch hinzu, daß die meisten Ritual- und Priestergesetze mehr das Interesse der Priester als des Volkes im Auge haben und dadurch ihren einseitigen Ursprung verrathen, daß ferner die Einführung jenes Systems ohne die Grundlage eines wirklichen Staates unmöglich war und Niemanden in den Sinn kommen konnte, daß endlich Mose, wenn er auf der Höhe der religiösen Bildung stand, die ihm der Pentateuch beilegt, viel nothwendigere und zweckmäßigere Anstalten treffen mußte, zumal wenn die Mehrzahl des Volkes dem Götzendienste ergeben war, und durch jene Satzungen eher abgestoßen als bekehrt werden mußte — so wird man kaum zweifeln, daß von dem ganzen Ritualgesetze nicht mehr Elemente in das mosaische Zeitalter hinaufgerückt werden dürfen, als wir in der Richterperiode und im Zeitalter Samuel's antreffen. Dieß wird bestätigt durch die Art und Weise, wie sich die mei-

sten Propheten über das Cerimonienwesen aussprechen; denn ihre Polemik ist keinesweges bloß gegen Ueberschätzung des äußern Cultus gerichtet, sondern spricht ihm öfter allen Werth ab, sie läßt sich daher nur aus der Voraussetzung erklären, daß sich eine dem Pentateuch entgegengesetzte Tradition über den Ursprung desselben erhalten hatte; ja einige Aussprüche strafen sogar das Vorgeben der Priester über das Alter und den göttlichen Ursprung der Cerimonien Lügen. Ein Paar Stellen werden für unsern gegenwärtigen Zweck genügen. Der Prophet Jesaia [1]), in dessen Zeitalter das Ritualgesetz in seinem ganzen Umfange noch nicht einmal in der Praxis vorhanden sein konnte, nennt die religiösen (wahrscheinlich zunächst festlichen) Gebräuche des Volkes eingelernte Menschensatzung, vielleicht mit einem polemischen Seitenblick auf den angeblich-göttlichen Ursprung derselben. Jeremia, in dessen Zeitalter das Gesetzbuch aufgefunden wurde, behauptet geradezu, daß Jehova zur Zeit des Auszugs aus Aegypten keine Gesetze über Brandopfer und Schlachtopfer gegeben habe [2]), sondern bloß religiös-sittliche Gebote; ein Ausspruch, in dem die polemische Tendenz klar zu Tage liegt. Ja, derselbe Prophet wirft den angeblichen Gesetzeskundigen, welche die traditionellen Bestimmungen des göttlichen Gesetzes aufzeichneten, vor, daß sie dieselben dabei verfälschten [3]). Solche Aus-

[1]) Jes. 29, 13.

[2]) Jer. 7, 21.

[3]) Jer. 8, 8: „Wie könnt ihr (Priester) sagen: Weise sind wir, und das Gesetz Jehova's kennen wir? Wahrlich! zur Lüge macht es der Lügengriffel der Schreiber." Daß hier Priester gemeint sind, und daß von Aufzeichnung des traditionellen Gesetzes, nicht von schriftlichen Urtheilssprüchen, die auch sonst bei den Hebräern nicht gebräuchlich waren, die Rede ist, zeigen die Worte selbst und der Zusammenhang, worin sie stehen. Wenn nun auch der Prophet nicht den Pentateuch in seiner gegenwärtigen Gestalt vor Augen hatte, so doch gewiß einzelne Aufsätze, woraus derselbe später erwachsen ist (vergl. 7, 21.). Die Stelle ist insofern das älteste ausdrückliche Zeugniß von dem späteren Ursprunge und dem unhistorischen Charakter jenes

sprüche lassen sich mit den Angaben des Pentateuch schlechterdings nicht ausgleichen, und zeigen wenigstens den späteren Ursprung der letztern, wenn sie auch selbst nicht als historisch-sichere Zeugnisse über das mosaische Zeitalter betrachtet werden dürften. Mit der späteren Form des Cultus hängt aber das Priesterwesen genau zusammen; wenn daher Mose die erstere nicht eingeführt hat, so kann er auch das zweite nicht gestiftet, kann keinen besondern Stamm für den Dienst Jehova's geweihet haben; ja es wird mehr als zweifelhaft, ob die Leviten in älteren Zeiten für einen Volksstamm im Sinne der übrigen Stämme galten[1]).

Werkes, und die neuern Kritiker können sich auf das Beispiel des Jeremia berufen, wenn sie genöthigt sind, die Angaben des Pentateuch über den mosaischen Ursprung und die mosaische Aufzeichnung der Gesetze für Fiction anzusehen.

[1]) Als Stamm werden die Leviten nur im Zusammenhange mit ihrem heiligen Berufe erwähnt; mit dem letzteren schwindet daher auch das Stammverhältniß. Das Alter und der Ursprung der Stammeintheilung der Hebräer ist dunkel, geht aber wahrscheinlich in das mosaische und über das mosaische Zeitalter hinauf; denn daß sie nicht seit der Eroberung Palästina's entstanden ist, zeigt schon der Umstand, daß das Gebiet mehrerer Stämme zerstückelt war. Der angegebene genealogische Grund der Eintheilung ist ganz unsicher, nicht bloß deshalb, weil kein verwandtschaftliches Verhältniß unter allen Mitgliedern eines Stammes vorausgesetzt werden kann, sondern weil darin überhaupt kein genügender Grund der Eintheilung lag. Dieß zeigen selbst die genealogischen Sagen der Genesis, insofern sie voraussetzen, daß die Zwölfzahl der Stämme, und zwar wirklicher zu einer gewissen Einheit verbundener Volksmassen, beabsichtigt war. Denn genealogisch betrachtet hörten ja die Leviten nicht auf, einen bestimmten Verband der Nachkommen Jacob's zu bilden, wenngleich sie unter die andern Stämme zerstreut wurden, was im geringeren Grade auch wohl anderen widerfuhr (1 Mos. 49, 5—7.); es mußte daher einen andern als genealogischen Grund haben, daß der Stamm Joseph getheilt wurde. Schon die hebräischen Namen des Stammes (יֹשֵׁב מַטֶּה, Scepter) und der Geschlechter (אֶלֶף tausend), wenn sie sonst uralt sind, weisen auf einen nichtgenealogischen Ursprung hin,

Hätten aber auch die Leviten einen von den hebräischen Stämmen ausgemacht, und dürften wir Mose die Stiftung eines ein-

und es kann kaum zweifelhaft sein, daß die Zwölfzahl von den Hebräern aus demselben Grunde angewandt wurde, wie bei den Aegyptern, Persern, Arabern, Edomitern u. s. w. (Rosenmüller's Morgenland IV., 345.), nämlich in Beziehung auf die 12 Monate des Sonnenjahres, welches auch bei den Hebräern die älteste Zeitrechnung bildete (Credner's Comment. zum Joel S. 210.). Dann konnte es aber nur 12 Stämme geben, und mehr werden auch nicht gezählt, selbst nicht vom Referenten (4 Mos. 17.), wo man 13 Stäbe erwartet. Da nun in der Richterperiode kein Stamm Levi vorkommt, sondern nur ein einzelner wandernder Levit (Richt. 17. 7—13.), und zwar als eine seltene Person, und sonst (1 Sam. 2, 28.) nur eine levitische (?) Priesterfamilie, so werden wir Levi von der Liste der Stämme streichen müssen. Die Leviten waren dann ursprünglich nur eine Familie, welche im mosaischen Zeitalter ein höheres Ansehen genoß, und auch später gern zu Priestern gewählt wurde, weil Mose derselben angehörte. Den Ursprung einer solchen Familie führte man später auf Jacob selbst zurück, und da sich die Vorstellung von dem genealogischen Ursprunge der Stämme ausgebildet hatte, mußte Levi in der Reihe der 12 Stämme aufgeführt werden (1 Mos. 49.), selbst zu einer Zeit, wo der levitische Geist die Tradition noch nicht beherrschte. Daß der Stammvater in einem ungünstigen Lichte erscheint (1 Mos. 49. 7.), geschieht übrigens bloß, um die Zerstreuung der Leviten zu motiviren. Man könnte zwar die Hypothese aufstellen, daß in den ältesten Zeiten Levi wirklich einen Stamm gebildet, später aber heruntergekommen, und um dieselbe Zeit aus der Zahl der Stämme verschwunden sei, wo der Stamm Joseph wegen seiner unverhältnißmäßig großen Volksmenge in zwei Stämme getheilt worden; allein eine solche Ausgleichung der Nachrichten ist kaum nöthig, wenn man nur die Existenz der Stämme und ihre Ableitung von den Söhnen Jacob's auseinanderhält. Levi wurde erst dann für einen Stamm angesehen, als der Stammvater bereits einige Zeit für einen Sohn Jacob's gegolten hatte. Die Fiction von 48 Levitenstädten (4 Mos. 35.), welche das Buch Josua in die Geschichte einzuführen sucht, entstand wohl nicht vor dem babylonischen Exile; sie läßt sich nicht bloß als Verwechselung der früher außer Jerusalem bestehenden heiligen Orte mit Priestereigenthum erklären, sondern setzt zugleich Reflexion über das frühere Schicksal des Stammes

facheren Cultus zuschreiben, so würde dennoch die Heiligung eines einzelnen Volksstammes unbegreiflich sein. Denn hatte dieser Stamm bisher die Lebensart und das Schicksal der übrigen getheilt, so war es nicht leicht möglich, daß die Mehrzahl desselben ein geistiges Uebergewicht über die anderen errungen hatte; der Stamm würde ohne historische Vermittelung in ein ganz neues Verhältniß gerathen sein und einen Vorzug erlangt haben, den sich die übrigen Stämme schwerlich gefallen ließen. Mose hätte auf diese Weise kein geeignetes Mittel gewählt, seiner Stiftung Eingang zu verschaffen, und mußte nothwendig in den Verdacht der Parteilichkeit für seine Stammgenossen kommen. Sollen doch selbst Aaron und Mirjam wegen Mose's Bevorzugung eifersüchtig gewesen sein [1]), und Leviten eine Empörung [2]) versucht haben. Aber abgesehen von diesen äußeren Rücksichten, wäre die Weihe eines ganzen Stammes unerhört in der Geschichte, es müßten denn die historischen Bedingungen verschwiegen sein. Das Kastenwesen anderer Völker bietet hier keine passende Parallele dar, theils, weil wir dasselbe in der Regel erst als fertig, nicht in seinem Entstehen kennen lernen, theils weil die Verhältnisse größtentheils anders gestellt waren. Müssen wir nun auch in den späteren Leviten eine Art von Priesterkaste anerkennen, die durch einen Zusammenfluß historisch gegebener Bedingungen möglich wurde, so dürfen wir dennoch ein solches Institut nicht auf

---

Levi voraus, das ohne eine solche Aushilfe allerdings unerklärlich wäre, und hat dabei wohl auch prophetische Tendenz. Uebrigens kann noch die Frage aufgeworfen werden: ob uns die ältesten Namen der Stämme überliefert sind? Als die Verfasser der Genesis schrieben, waren sie längst üblich; dieser Zeitpunkt fällt aber frühestens ungefähr ein halbes Jahrtausend nach Mose. Ephraim ist offenbar Ländername, einige der übrigen mögen auch von der natürlichen Beschaffenheit ihrer Gebiete entlehnt sein; die Leviten könnten dann von ihrem heiligen Dienste so genannt sein.

[1]) 4 Mos. 12.

[2]) 4 Mos. 16.

Mose zurückführen; eben so wenig als die römische Hierarchie für eine Stiftung Christi und der Apostel gelten kann. Wir wollen durch die Hinweisung auf ihren späteren Ursprung beide Institute nicht schlechthin verdammen, sprechen aber denselben, soweit sie eine Totalität einzelner Rechte und Satzungen in sich schließen, den höheren göttlichen Ursprung ab. Wenn der Prophet Micha[1]) vom Opfercultus sagt, daß Jehova mit der Forderung desselben den Israeliten nicht zur Last gefallen sei und sich mit der frommen Gesinnung begnüge, so gilt dies in demselben Grade auch von der Priesterkaste, die in älteren Zeiten nur eine Last für das Volk sein konnte.

Ein einfacher Opfercultus fand gewiß schon im mosaischen Zeitalter und noch früher bei dem besseren Theile des Volkes statt — von den Götzenopfern war oben schon die Rede —; Mose brauchte daher in dieser Hinsicht nicht positiv einzuwirken und war gewiß hinreichend beschäftigt durch die höhere Pflicht, eine reinere Gesinnung hervorzurufen und zu befestigen, und gegen den Götzendienst und dessen schaudervollen Cultus zu kämpfen. Auch das Priesterthum dürfen wir in das mosaische Zeitalter hinaufrücken, weil wir es in der Richterperiode wiederfinden, und es ist sehr wahrscheinlich, daß Mose, aus Rücksichten auf den reinern Jehovadienst, seine eigene Familie, die vielleicht schon längere Zeit eine Priesterfamilie war, dabei begünstigte, ohne jedoch ausschließend zu verfahren und einen starren Gegensatz zwischen Priestern und Volk auf ewige Zeiten zu sanctioniren. Eine geringe Anzahl von Priestern genügte damals wie noch später den Bedürfnissen des Volkes. Das Amt eines Hohenpriesters mit der Vorstellung von höherer Heiligkeit, mit dem Orakelschilde und anderen Vorzügen konnte sich erst weit später bilden und Aaron ist insofern Copie jüngerer Verhältnisse, wie die Stiftshütte Nachbildung des Tempels. Von heiligen Zeiten bleiben uns nur der Sabbat und vielleicht die Neumonden,

[1]) Mich. 6, 1—8.

die letztern aber sehr unsicher, für die mosaische Periode über; die drei Hauptfeste bildeten sich erst später als Erndtefeste aus, zuerst das Laubhüttenfest, und erhielten dann noch später Beziehung auf die ältere Geschichte des Volks [1]).

Nachdem wir uns durch die bisherige Kritik den Weg, so weit wir es vermogten, gebahnt haben, können wir jetzt zur Betrachtung der mosaischen Wirksamkeit selbst fortschreiten, im Besonderen zu der religiös-sittlichen Seite derselben. Wir haben zuerst die allgemeine Form und hierauf den Inhalt davon zu ermitteln, beide natürlich nur in größeren Umrissen, da die Einzelnheiten nicht bestimmt werden können und uns auch gleichgiltiger erscheinen werden, wenn wir sonst die Hauptmomente sicher finden.

Betrachten wir zuerst die allgemeine Form der mosaischen Wirksamkeit, so steht uns hier ein gewöhnliches Vorurtheil im Wege, nämlich die Meinung, daß Mose ein großer Feldherr und Gesetzgeber seines Volkes gewesen sei; daß er das erstere nicht gewesen, hat schon Michaelis gezeigt [2]), daß er aber auch nicht das andere im gewöhnlichen Sinne des Wortes gewesen sei, wird uns eine kurze Beleuchtung des ürsprünglichen Begriffes vom Gesetze, wie wir ihn noch bei den Propheten finden, lehren. Der hebräische Name des Gesetzes (תּוֹרָה) bedeutet: Belehrung, im Besondern: göttliche Belehrung, Offenbarung, und wird ursprünglich nicht sowohl von den einzelnen Satzungen, auch nicht von einer Totalität derselben, als vielmehr von der Offenbarung des göttlichen Willens oder eines besondern Willensactes gebraucht, und weist schon dadurch auf die höhere Form des Kundwerdens und auf den höheren Inhalt zugleich hin. Der Ausdruck wird daher von den göttlichen Offenbarungen, welche Mose und welche die Propheten erhielten, gleichmäßig gebraucht und das „Wort", „Recht" oder „Gesetz Jehova's" als Totalität gefaßt, bezeichnet in der Sprache der Propheten keinen Cyclus von

[1]) Credner's Joel S. 215 ff.

[2]) Michaelis Mosaisches Recht I. §. 66.

Gesetzen oder Satzungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern die Totalität fortlaufender Offenbarungen Jehova's; so daß die Propheten, wenn sie dieselben verkündigen, mit demselben Rechte Gesetzgeber heißen können, wie Mose[1]). Das Gesetz ist nichts Aeußerlich-Objectives, sondern das allgemeine religiös-sittliche Bewußtsein, welches durch Mose und durch alle darauf folgenden Organe Jehova's offenbart ist. Wir dürfen daher den Unterschied zwischen Mose und den Propheten in Hinsicht ihrer Wirksamkeit für das göttliche Gesetz nicht so bestimmen, daß wir von Mose die objective Seite ableiten, wodurch dasselbe als Totalität göttlicher Willensbestimmungen dem subjectiven Leben des Volkes gegenübergetreten, den Propheten dagegen die Einführung des Gesetzes in diese subjective Sphäre zuschreiben. Beide Seiten waren vielmehr relativ vereinigt und gewannen in gleichem Maaße an Umfang und intensivem Gehalte. Wenn man jenen Unterschied zu weit ausdehnt, geht man von der Form aus, worin die Gesetzgebung im Pentateuch als eine Reihe von Geboten und Verboten vorliegt; diese äußere Form rührt aber aus der Zeit her, wo die Gesetze gesammelt und schriftlich aufgezeichnet wurden, während die höhere Form der Objectivität, d. h. der Offenbarung des göttlichen Willens, welcher als Norm dem menschlichen entgegengehalten wird, der mosaischen wie der prophetischen Wirksamkeit gemeinsam ist. Die letztere Form, wie überhaupt der Begriff der prophetischen Gesetzgebung geht der Natur der Sache nach der äußerlich-objectiven Form, zumal wenn sie als reflectirende Systematik erscheint, voran; denn bei der höhern Erleuchtung tritt eine solche Reflexion zurück und kein Prophet ist in dem Sinne systematisch verfahren, wie der Pentateuch. Die letztere Form als An-

[1]) Jes. 1, 10. 30, 9. 10. Mich. 6, 8. Jer. 7, 24 ff., 11, 1—8. 26, 4. 5. Die Priester sind Ausleger des Gesetzes, zeichnen es auf, haben aber nicht selbst fortgehende Offenbarungen. Ezech. 7, 26. bezieht sich nur auf diese Kenntniß.

fangspunkt der göttlichen Leitung des theokratischen Staates aufstellen heißt daher das Verhältniß des Unmittelbaren und Vermittelten, der Offenbarung und Reflexion, der innern und äußerlichen Objectivität verkennen. Schon der Begriff des göttlichen Gesetzes und seiner Offenbarung führt uns dazu, Mose nicht nach Analogie gewöhnlicher Gesetzgeber, sondern nach Analogie der Propheten zu betrachten, und seine Gesetzgebung im Zusammenhange zu denken mit der prophetischen Gesetzgebung überhaupt.

Mose war ein Prophet und Mittler der Bundes, den Jehova mit dem Volke schloß: so stellt ihn der Pentateuch selbst dar[1]) und so faßten auch die Propheten[2]) seine Wirksamkeit auf. Die äußere Sphäre derselben war freilich anders gestaltet, als im Zeitalter der Propheten im engeren Sinne des Wortes; in dieser Hinsicht ist Samuel am nächsten mit Mose zu vergle-

---

[1]) 5 Mos. 34, 10. Wenn Mose als unberedt geschildert (2 Mos. 4, 10—16.) und Aaron sein Prophet genannt wird, dem er, einem Gotte gleich, nur die Worte eingiebt (2 Mos. 7. 1 ff.), so ist diese Angabe schwer mit der folgenden Geschichte zu vereinigen, da Aaron nur Anfangs als Organ des Mose eingeführt wird, und zwar so, daß man kaum einen Zweck sieht und auf die Vermuthung geführt wird, daß jene Einkleidung nur gewählt sei, um Aaron, das Vorbild der späteren Hohenpriester, sogleich in seiner Würde als Ausleger des göttlichen Orakels handeln zu lassen. Da Mose beim Auszuge aus Aegypten schon 80 Jahre alt war, so konnte er wohl durch die bloße Uebung, welche ihm sein Beruf darbot, kein so beredter Volkslehrer werden, wie ihn das fünfte Buch des Pentateuch darstellt. Auf die Reden des letztern dürfen wir uns indeß nicht berufen, um die prophetische Form der mosaischen Thätigkeit zu erhärten, da dieselben sehr spät geschrieben sind; der ganze Zusammenhang der sonstigen Erzählungen und der prophetische Beruf des Mose selbst setzen es schon außer Zweifel, daß er in der begeisterten Rede, welche ja selbst eine nothwendige Folge höherer Offenbarungen ist und für Mose's Beruf schlechterdings nothwendig war, seinen Zeitgenossen nicht nachgestanden habe.

[2]) Hos. 12, 14. Jer. 7, 25. 15, 1.

chen, wenngleich auch zu Samuel's Zeiten theils die sittlichen Verhältnisse des Volkes eine festere Gestalt gewonnen, theils das höhere Bewußtsein in einem weitern Kreise Wurzel geschlagen hatte, weshalb sich ein permanenter Zusammenhang der Propheten auch erst seit dieser Zeit nachweisen läßt. Das Gemeinsame aller dieser Gottgesandten bestand aber in der mehr unmittelbaren, an keine festen Institute gebundenen Wirksamkeit und in der Tendenz, das göttliche Recht mehr in die Gesinnung und das sittliche Leben überhaupt einzuführen als im starren Buchstaben zu fixiren, oder eine reflektirte Symbolik der höhern Reinheit und des Cultus zu gründen. Alle Gottgesandten waren insofern geistige Heroen: ihr Recht war das der göttlichen Offenbarung, eine höhere Objectivität, die nach der Seite der Wirklichkeit als subjectives Uebergewicht erscheint, wie das Heroenrecht bei der Stiftung der Staaten überhaupt; ihre Wirksamkeit war schöpferisch und betraf die Sache selbst, von den äußeren Formen nur die allgemeinen Umrisse, und zwar in stufenweiser Entwickelung vom Abstract-Allgemeinen bis zur concreten Sittlichkeit, so weit sie auf Alttestamentlichem Standpunkte erreichbar war. Da dieser schöpferische Geist zuerst in unmittelbarer Weise auftritt als lebendiges Bewußtsein und Handeln, ein einfaches Werden des Göttlichen ohne Reflexion auf sich selbst und ohne in einem bestimmten Resultat sich abzuschließen, so pflanzt derselbe sich auch nur in unmittelbarer Weise fort, als lebendige Tradition im Geiste der Besseren des Volkes [1]), und in einfachen sittlichen Instituten; die Volkssage geht eher von der Seite der Wirklichkeit aus, von den Wundern und Thaten Gottes, welche die Väter erlebten; Dichter verherrlichen einzelne hervorragende Momente und wirken belebend auf die Ueberlieferung ein, bis endlich ein späteres Zeitalter mit verständiger Reflexion den Inhalt des Ueberlieferten mit allen Elementen, welche die Folgezeit daran abgesetzt, schriftlich fixirt. Bei Mose müssen wir von Aufzeich-

[1]) Richt. 2, 10. 3, 4.

nung längerer und wohl auch kürzerer Documente abstrahiren und dürfen nur das einfache Denkmal der 10 Gebote auf steinernen Tafeln als historisch-wahrscheinlich voraussetzen [1]).

Gehen wir von dieser Auffassung der formellen Seite zum Inhalte der mosaischen Wirksamkeit fort, so werden wir der Fragen nach manchen Einzelnheiten der Gesetzgebung schon vorläufig überhoben sein, und können unsere ungetheilte Aufmerksamkeit auf das Allgemeine des Inhalts richten, besonders auf die Vorstellung vom Göttlichen und die streng-sittlichen Elemente.

Was die Sphäre des Göttlichen betrifft, so dürfen wir es als unzweifelhafte Thatsache annehmen, daß Mose den Glauben an Jehova, als den Einen Gott gehabt und sein Volk zu demselben verpflichtet habe, denn schon der Name: Jehova führt uns wenigstens in das mosaische Zeitalter hinauf, wenngleich die etymologische Deutung desselben [2]) später sein mag; denn dieser Name erscheint in der ganzen späteren Geschichte traditionell bei allem Schwanken der Vorstellung selbst; er kann auch später weder von den Kanaanitern adoptirt noch frei erfunden sein, zumal in der Verbindung mit „Zebaot," welche auf eine ursprünglich appellative, später umgestaltete Bedeutung hinweist. Eben so sicher schließen wir aus der Tradition, daß Mose die Verehrung Jehova's als des Einen Nationalgottes theils vorfand,

[1]) Die symbolische Weise, worin die göttlichen Offenbarungen im Pentateuch dargestellt sind, muß spätere Einkleidungsweise sein; denn von Mose selbst kann man sie nicht ableiten, mag man dieselbe als bewußte oder unbewußte Symbolik auffassen; denn beide können ja für die Zeitgenossen und Augenzeugen keine Bedeutung haben, auch nicht einmal für die nächstfolgenden Generationen; die Ueberlieferung wäre daher zunächst zwecklos gewesen, und hätte dem Ansehen des Mose nur geschadet. Sie schickt sich auch schwerlich zu dem Charakter eines Propheten.

[2]) 2 Mos. 3, 14. Daß Mose den Namen eingeführt habe, ist bekanntlich nur Ansicht der Elohimsurkunde; der Verfasser der Jehovasurkunde (1 Mos. 4, 26.) scheint den Namen, was auch wohl richtig sein mag, in Zusammenhange mit anderen Religionen aufgefaßt zu haben.

theils einführte; denn, wo in späteren Zeiten mosaische Elemente vorkommen, schließen sie sich eng an jene Einheit an, und die Mehrheit von Göttern, deren Dienst wir neben der Jehovaverehrung antreffen, gehört der phönicisch-syrischen Religion an und wird beständig mit der Einwanderung der Hebräer in Zusammenhang gesetzt. Die ganze Geschichte des Volkes bezeugt die historische Wahrheit des ersten Gebots im Dekaloge als einer mosaischen Bestimmung. Einen weiteren, eben so sicheren Schluß liefert uns die ganze Tradition der Hebräer in Beziehung auf die Idealität jenes Einen Gottes, die freilich mit der bloßen Einheit des Nationalgottes noch nicht gegeben ist, bei der Vorstellung von Jehova aber bewiesen wird durch das Bewußtsein der specifischen Differenz desselben von den Naturgöttern, welches sich in einzelnen leuchtenden Punkten und Streifen durch die ganze Richterperiode zieht. Die Geschichte macht die nothwendige Voraussetzung, daß die Israeliten jene Vorstellung im Allgemeinen nach Palästina mitbrachten, denn im umgekehrten Falle würde die ganz eigenthümliche Entwickelung des religiösen Bewußtseins im Unterschiede von den Kanaanitern ein unerklärliches Räthsel sein, zumal da die Ueberlieferung von Mose bis Samuel kein einziges hervorragendes Organ einer höheren Gestaltung des allgemeinen Bewußtseins nennt; diese setzt aber nothwendig einzelne Organe eines höheren prophetischen Geistes voraus, sofern die Idealität ihrem Begriffe nach nicht bloß Resultat allmäliger Volksbildung sein kann. Wir müssen daher in dieser Beziehung wenigstens bis auf Mose zurückgehen. Viel schwieriger ist aber die nähere Bestimmung jener Idealität nach Form und Inhalt, indem wir verschiedene Stadien in der Ausbildung des Begriffes unterscheiden müssen. Gehen wir davon aus, daß keine Bestimmung in das göttliche Wesen fällt, die nicht zugleich auch Moment seiner Offenbarung ausmacht, und daß die letztere nach Maaßgabe der menschlichen Empfänglichkeit oder nach der sittlichen Totalbildung eines Zeitalters aufgefaßt wird, so muß die Allgemeinheit des Gedankens oder die Idealität in ihrer

ersten unmittelbaren Erscheinung noch abstract und im Vergleich mit der reicheren Fülle späterer Perioden inhaltsarm sein. Das Reich des Daseins und der natürlichen Lebendigkeit spielt zwar neben der Idealität her, ist aber noch nicht als ideell gesetzt; die Allgemeinheit des Gedankens wird in demselben Maaße concreter, als das natürliche Dasein an Selbstständigkeit verliert. Die ganze Geschichte der Alttestamentlichen Religion ist insofern ein beständiger Kampf und Sieg des Gedankens über das Natürliche, und wenngleich zwischen beiden Begriffen kein fließender Uebergang stattfinden kann, so ist dennoch die Abreibung beider Seiten an einander als fließend zu denken, bis der Begriff der Idealität d. i. die Idealität in der Totalität ihrer Momente und als selbstständige, ausschließende und über alles Andere übergreifende Einheit daraus als Resultat hervorging. Speculative Thätigkeit im engeren Sinne des Wortes zeigt der hebräische Geist erst in späteren Zeiten; dieselbe setzt auch, wenn sie nicht ganz abstract bleiben soll, eine Welt schon vorhandener sittlicher Gestalten voraus. Immer erscheint daher die Idealität als Resultat der Gesammtentwickelung und kann in älteren Zeiten nur einfache Erhebung, reine Anschauung, nicht in sich vollendete Totalität sein. In dieser unbefangenen, unreflectirten Weise müssen wir sie auch als Vorstellung des Mose und der Besseren seiner Zeitgenossen betrachten. Die Hebräer haben überhaupt in der ganzen Periode ihrer originellen Bildung das göttliche Wesen nie direct zum Gegenstande des Nachdenkens und der Lehre gemacht, so daß wir es noch jetzt bloß aus dem Zusammenhange der ganzen Weltanschauung, aus einzelnen Momenten der Offenbarungsformen und aus der Polemik gegen widerstreitende Elemente schließen müssen, daß das göttliche Wesen in der That als schlechthin-unsinnlich, als reiner Gedanke, Geist, vorgestellt sei. Die Idealität Gottes galt als einfache Voraussetzung, trat der Bewegung des subjectiven Denkens nicht als Object streng gegenüber und hatte daher selbst einen unmittelbaren Charakter; ihre allmälige Vermittlung fiel mit der ideellen

Durchbildung des ganzen Bewußtseins zusammen. War nun jene Vorstellung nicht Produkt eines freien, willkürlichen Denkaktes, sondern Offenbarung und unmittelbare Erhebung, und hing ihre Vermittelung von der Totalität des sittlichen Lebens ab, so folgt daraus, daß wir sie bei Mose in noch viel mehr unmittelbarer Weise, als bei den späteren Propheten voraussetzen müssen. Manche Fragen, die von der späteren Reflexion aufgeworfen werden, konnten ihm daher noch nicht entstehen, namentlich die Fragen: Ob den Göttern anderer Völker Realität zukomme, ob das göttliche Wesen äußerlich darstellbar sei, ob die Allgemeinheit des göttlichen Wesens sich vertrage mit der Besonderung zum Nationalgotte eines kleinen Volkes, u. dgl. Man hat diese Fragen, durch manche Stellen des Pentateuch veranlaßt, dem Mose vorgelegt und sie dann in seinem Namen bald bejahend bald verneinend beantwortet; man hat ferner, im Falle, daß sich verschiedene Widersprüche ergeben sollten, Ausgleichungen versucht und auch diese dem Mose als bezweckt untergeschoben. So legte man Mose z. B. die Vorstellung von der Universalität der göttlichen Idee und vom Partikularismus zugleich bei, und suchte beide dadurch auszugleichen, daß man die Theokratie für ein symbolisches Institut erklärte oder für eine populäre, im Ganzen unwesentliche Vorstellung u. s. w.; Deutungen, die sich bei genauerer Ansicht selbst widerlegen. Wir können uns bei der Beantwortung jener Fragen weder auf die eine noch die andere Seite stellen, sondern müssen überhaupt die Möglichkeit derselben im mosaischen Zeitalter leugnen. Denn was zuerst die Frage nach der Realität anderer Götter betrifft, so läßt sich aus den beiden ersten Geboten des Dekalogs eben so wenig etwas Bestimmtes folgern als aus anderen Stellen des Pentateuch, diejenigen ausgenommen, wo von Götzen als nichtigen Wesen die Rede ist. Diese Bezeichnung ist aber gewiß nicht älter als die Polemik des Pentateuch und beweist für das mosaische Zeitalter nichts. Noch in späteren Zeiten wird die Nicht-Realität anderer Götter nicht unmittelbar aus der Idee des Einen Gottes abgeleitet,

wenngleich dieselbe an sich dabei zu Grunde lag, sondern aus der äußern Darstellungsform der Götzen und ihrer Ohnmacht. So gewiß wir nun bei den späteren Propheten die Ueberzeugung von der Nicht-Realität der Götzen annehmen müssen, und so gern wir die Möglichkeit zugeben, daß auch Mose dieselbe schon in unbestimmter, einfacher Weise gehabt, so dürfen wir ihm dennoch den wahren Universalismus nicht zugleich mit jener partikularistischen Beziehung auf ein besonderes Volk beilegen; weil beide sich widersprechende Elemente, wie wir unten genauer zeigen werden, erst aus der Erfahrung des wirklichen Lebens und aus dem Rückblicke auf die frühere Geschichte hervorgehen können und, sobald der Gegensatz wirklich ausgebildet d. h. sobald die Allgemeinheit des göttlichen Wesens wirkliche, lebendige Ueberzeugung geworden ist, sogleich die Tendenz zeigen, sich auszugleichen, nämlich in dem Postulat der Ausbreitung der wahren Religion. So lange dieses nicht aufgestellt wird, bestehen jene Widersprüche unbefangen nebeneinander und können nicht zu Extremen gesteigert sein; dem mosaischen Zeitalter muß man deshalb einen hohen Grad dieser Unbefangenheit zuschreiben, so daß die Allgemeinheit Gottes, welche mit der Idealität des Einen nothwendig gesetzt ist, allerdings im Bewußtsein lag, aber nur an sich, nicht durchgebildet, noch in Beziehung und Vermittelungsproceß mit andern Nationalgöttern gesetzt. — Was die andere Frage betrifft, ob Mose schon zu dem Bewußtsein gekommen sei, daß Jehova in keinem Bilde dargestellt werden könne, so giebt das zweite unter den zehn Geboten dazu Veranlassung; dasselbe giebt aber schon durch seine Ausführlichkeit seinen späteren Ursprung zu erkennen. Rührte der Grundgedanke von Mose her, so wäre er gewiß durch die Polemik gegen den Götzendienst, besonders den Thierdienst, hervorgerufen; daraus erklärt sich jedoch die Allgemeinheit des Verbotes nicht hinlänglich, denn Mose konnte ja eine mehr angemessene Darstellungsform einführen oder gestatten; man müßte daher annehmen, daß er durch jenes Verbot dem rohen Volksglauben begegnen wollte, welcher in dem Bilde die Reali-

tät des Gottes anschaute. Dazu stimmt aber nicht die Lade mit den Cherubsbildern, wenn man beide von Mose ableitet; denn der Volksglaube konnte sich auch an ein solches Material anschließen. Jenes Verbot muß daher aus einer Zeit herrühren, wo die letzteren schon ihre Bedeutung verloren oder verändert hatten, und wo nicht bloß die Polemik gegen Götzenbilder sondern auch der Gedanke von der abstracten Idealität Gottes lebendig war. Dieser Gedanke setzt aber eine ungeheure Abstraction voraus, in weit höherem Grade, als man gewöhnlich zu bemerken scheint, und darf gar nicht verglichen werden mit den bildlosen Culten anderer Völker; denn bei diesen fand entweder Licht- oder Feuerverehrung statt und das leuchtende Feuer galt als Darstellung des Gottes, oder das Fehlen eines Götterbildes war zufällig, während es bei den spätern Hebräern eine nothwendige und beabsichtigte Folge der ganzen Anschauung war. Es ist leicht möglich, daß der Urheber jenes Verbotes selbst nicht die ganze Bedeutung desselben klar erkannte, da Polemik gegen Naturdienst und gewohnte Observanz dieselbe abstumpfte; dem mosaischen Zeitalter dürfen wir indeß einen solchen Riesenschritt nicht zutrauen, und der unbefangene Bilderdienst in der Richterperiode und noch später herab führt auch darauf, daß jenes wichtige Verbot damals noch nicht vorhanden war [1]). Man

[1]) Dieselbe Reflexion, welche jenes Verbot hervorrief, mußte zugleich darauf führen, daß Gott auch keinen Tempel als sein Haus bewohnen könne, und mußte somit den Tempel in diesem Sinne aufheben. Der Referent (1 König. 8.) legt daher dem Salomo eine Rede bei, worin der Bau des Tempels gerechtfertigt werden soll. Der Tempel veränderte allmälig seine Bedeutung und seinen Zweck, wurde als altes Heiligthum beibehalten und auch nach dem babylonischen Exil wiederhergestellt. Jeremia erwartete daher (3, 16.), daß die Bundeslade, nicht der Tempel, überflüssig werden könne. Daß übrigens die späteren Ansichten nicht bei der Gründung desselben vorhanden waren, zeigt schon die Construction des Tempels, besonders des Allerheiligsten. Die Form des Partikularismus, welche sich an ihn anschließt, ist freilich zufällig, da sie sich eben so gut an mehrere

ſieht auch kaum den Zweck ein, den dasſelbe für die Zeitgenoſſen des Moſe haben ſollte, da ihre Anſchauung nicht die ideale Höhe erreicht haben konnte, die das bloße Verſtändniß eines ſolchen Verbotes vorausſetzt, und da das ſinnliche Volk dadurch vielmehr zum Götzencultus veranlaßt werden konnte. Eine bildliche Darſtellung überhaupt, wenn wir nur die Thiergeſtalt und überhaupt alles Unförmliche, Mißgeſtaltete, kurz jede nicht-menſchliche Geſtalt ausſchließen, wird Niemand Götzendienſt nennen, wenngleich der vollendete Begriff der Altteſtamentlichen Religion die äußere Darſtellung des Unendlichen verbietet. In der ſpäteren Geſchichte finden wir kein Jehovabild, das man auf Moſe zurückgeführt hätte; hieraus läßt ſich jedoch mit Wahrſcheinlichkeit nur ſchließen, daß Moſe ein ſolches nicht in den Cultus eingeführt, nicht aber, daß er es unterſagt habe. Da die Ueberlieferung ſo lückenhaft iſt und die Bundeslade erſt am Ende der Richterperiode, die eherne Schlange zur Zeit des Hiskia, das heilige Zelt vielleicht gar nicht erwähnt, ſo iſt man nicht berechtigt, daraus mit Beſtimmtheit zu argumentiren und läßt billig die Frage, ob Moſe Jehovabilder geduldet, unentſchieden, da man, abgeſehn vom goldenen Kalbe, ihre damalige Exiſtenz nicht nachweiſen kann. Jenes allgemeine Verbot dagegen darf man mit der Sicherheit, die bei ſolchen Unterſuchungen überhaupt möglich iſt, d. h. mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit einem ſpäterem Zeitalter zuſchreiben. — Die dritte Frage über den Widerſpruch des Univerſalismus und des Partikularismus und deren Ausgleichung erledigt ſich nach dem Bisherigen von ſelbſt. Von dieſen und ähnlichen Reflexionsbeſtimmungen ſpäterer Entwickelung abſtrahirend wenden wir uns jetzt zum Inhalt der moſaiſchen Vorſtellung von Jehova.

Die Beſtimmungen hierüber konnten ebenfalls nur auf unmittelbare Weiſe, nicht durch freies Nachdenken zum Bewußtſein

heilige Orte ſchließen konnte und geſchloſſen hat, nur daß dort das Moment der Einheit des Gottes mehr äußerlich hervortrat; deſſenungeachtet darf der Tempel als Analogie des Bilderdienſtes herbeigezogen werden.

kommen, da sie von der Idealität überhaupt nicht abgelöst werden können. Sie lassen sich daher nur aus der praktischen Seite der mosaischen Wirksamkeit folgern. Mose trat als göttlicher Gesandter auf und heiligte das rechtliche und sittliche Leben des Volkes durch die Beziehung auf den göttlichen Willen, er schloß einen Bund zwischen dem Volke und Jehova und setzte damit das historische und natürliche Dasein des Volkes als bedingt durch die Sphäre des Rechtlichen und des Sittlichen; dieß weist darauf hin, daß er in Jehova eine heilige Macht erkannte und daß er die übrigen Bestimmungen des göttlichen Wesens auf diesen Mittelpunkt zurückführte. Wir dürfen aber Mose nicht alle Folgerungen, die in jenem Prinzip an sich liegen, zuschreiben; denn wie die Vorstellung von der ideellen Einheit Gottes, so gewannen auch die Bestimmungen seines Wesens erst mit der Zeit reicheren Inhalt. Auch die Stufe der Naturreligion umschließt sittliche Elemente; auch Baal hatte seine Propheten, war Beschützer der Bündnisse, war überhaupt Schutzgott solcher Staaten, in denen Rechtsverhältnisse als heilig galten. Der wahre Begriff der Heiligkeit besteht in der Einheit des Zweckes und geht auf ein sittliches Leben, worin die bloß natürlichen Elemente als sündhaft erkannt und als nicht-real gesetzt werden. Dieser Begriff mußte im Allgemeinen schon im Bewußtsein des Mose liegen, da er Jehova als ideelles Wesen erkannte und den Naturdienst d. h. den Genuß der sinnlichen Lust oder die Uebernahme des sinnlichen Schmerzes zu göttlicher Ehre, vom Jehovacultus gewiß ausschloß, mithin die ganze Sphäre des sinnlichen Daseins nicht als das Wahrhafte und Reale, nicht als unmittelbaren Inhalt des göttlichen Willens setzte. Dies machte den ungeheuren Abstand des Jehovadienstes und der Naturculte der Nachbarvölker aus, und darf mit Sicherheit auf Mose zurückgeführt werden. Dagegen kann das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen damals nur im Keime vorhanden gewesen sein, indem die Ausbildung der objectiven Sphäre des Rechtlichen und Sittlichen der subjectiven des Ge-

wissens weit voraneilt, und damit parallel auch der Begriff der göttlichen Heiligkeit erst später die Seite der Innerlichkeit umschließt. Die göttliche Heiligkeit galt theils als ausschließendes Princip nach der Seite des natürlichen Daseins und des Naturdienstes, theils als Norm des objectiven rechtlichen und sittlichen Lebens; sie mußte daher, um die Elemente der sinnlichen und höhern Weltordnung zu scheiden und das sittliche Gefühl aus dem Traum des Naturlebens zu erwecken, als Strenge, als ein verzehrendes Feuer und eine ausschließende Macht dem Bewußtsein erscheinen; ihre Organe mußte ein gleicher heiliger Eifer erfüllen, der um so strenger auftrat, je abstracter der Inhalt noch war. Denn es handelte sich noch um die Anerkennung des Herrn, eines heiligen Willens, des Rechtes und der Sittlichkeit überhaupt; es waren noch die abstracten Anfänge eines großen Läuterungsprozesses, den später die älteren Propheten, besonders Elia in ähnlicher Weise durchkämpften. Das Princip der Milde und Gnade konnte in solcher Entwickelung kaum ein verschwindendes Moment bilden. Eher könnte man den Grundsatz der Absonderung Israel's von anderen Völkern und der Ausrottung der abgöttischen Kanaaniter dem mosaischen Zeitalter zuschreiben, wenngleich beide nicht in der Allgemeinheit und Strenge wie sie der Pentateuch einführt, vorhanden sein konnten, da die Masse der Israeliten selbst noch dem Naturdienste ergeben war, und deshalb das Ausrottungssystem, wenn es vorhanden war, wenigstens zugleich eine nationale Bedeutung, und diese vorzugsweise, haben mußte. Auch die Vorstellung, daß Israel ein heiliges Priestervolk bilden solle[1]), konnte sich damals noch nicht ausgebildet haben, da sie in der vorliegenden Form einen allgemeinen Gegensatz von Priestern und Volk voraussetzt, dessen Ausbildung wir dem mosaischen Zeitalter absprechen mußten; der zu Grunde liegende Gedanke von einer allgemeinen Heiligung des Volkes hing dagegen unmittelbar zusammen mit der Idee

[1]) 2 Mos. 19, 6.

des heiligen Nationalgottes und kann daher nicht jünger sein als die letztere. Indem nun Mose alle rechtlichen und sittlichen Verhältnisse auf diese Idee bezog, das Gesetz als den heiligen Willen Jehova's darstellte, seine Befolgung oder Uebertretung in unmittelbaren Zusammenhang setzte mit der göttlichen Gerechtigkeit, kurz die ganze historische Existenz des Volkes mit der Idee Jehova's in Einheit setzte, kann er als Gründer der Theokratie angesehen werden. Der Begriff der Theokratie fällt aber in dieser einfachen Form mit dem Begriffe des Bundes zusammen und muß von der späteren Reflexionsform[1]) unterschieden werden.

Wenden wir uns von dem idealen Hintergrunde des mosaischen Bewußtseins zur Sphäre der eigentlich-praktischen Wirksamkeit, und suchen uns die rechtlichen und sittlichen Grundbestimmungen, welche ihren besonderen Inhalt ausmachten, analogisch zu entwickeln, so müssen wir freilich sogleich auf eine Reihe von Einzelnheiten verzichten, müssen aber zugleich schon die Ueberzeugung gewonnen haben, daß es auf Feststellung solcher Einzelnheiten weniger ankomme, da ja dieselben erst durch die ideelle Totalität höhere Bedeutung erhalten, und, von ihr abgesehen, auch auf untergeordneten Stufen der Religion und des sittlichen Lebens vorkommen. Praktische Wirksamkeit, unmittelbares Eingreifen in den gegenwärtigen Zustand des Volkes war gewiß die Hauptaufgabe des mosaischen Berufes. Die Zeiterfüllung müssen wir dabei freilich verschieden von der Weise denken, wie sie der Pentateuch vorstellt; die Einheit der Localitäten, die ausgedehnte schriftstellerische Thätigkeit, die Sorge für Ritualsachen u. dgl. fallen für uns weg. Herumziehende Nomadenhorden, bald sich vereinigend, bald sich zerstreuend, begegnen uns; ihr Bewußtsein im Allgemeinen auf einer niedern Stufe in einer Mischung sinnlicher und höherer Elemente; Mose erscheint als Prophet, mit einem geistigen Uebergewicht selbst über

[1]) S. 208.

die Widerſtrebenden; er zieht unter den Stämmen umher und ordnet Recht und Sitte, man wendet ſich einzeln und maſſenweiſe an ihn, und ſelbſt die Götzendiener verehren und ſuchen in ihm den Propheten, der Wunder thut und ſelbſt als ein Wunder erſcheint; ihn umgiebt vielleicht in einzelnen Momenten die Mehrzahl des Volkes, wenngleich nicht mit derſelben Geſinnung und demſelben Intereſſe, und er verpflichtet ſie in ſolchen Augenblicken zu einer höhern Form des Bewußtſeins und des Lebens, ſchließt auch durch einen äußerlich dargeſtellten Act den Bund zwiſchen Jehova und ihnen; er weiht die in den Kampf ziehenden Krieger; — kurz verſchiedene Bilder treten uns vor die Anſchauung, wie ſie durch die natürlichen Verhältniſſe des damaligen Lebens bedingt ſind. Nun liegt es ferner in der Natur der Sache, daß Moſe's Ermahnungen und Gebote nicht abgelöſt von ihren hiſtoriſchen Veranlaſſungen hervortraten, daß vielmehr die beſondere Gelegenheit immer Träger des Allgemeinen wurde, daß mithin die meiſten Gebote, gelegentlich ausgeſprochen, zunächſt auch nur partielle Bedeutung und Wirkung hatten, und nur wenige Grundbeſtimmungen objectiv-allgemeine Sanction erhielten. Die letzteren ſind nun ungefähr im Dekaloge[1]) erhalten;

---

[1]) Der Dekalog, die paraphraſtiſchen Zuſätze auch abgerechnet, ſcheint nicht durchweg die urſprünglichen 10 Gebote zu enthalten. Rechnen wir, was das Natürlichſte iſt, mit Origenes zur erſten Tafel 4 und zur andern 6 Gebote, ſo möchten wir auf der erſten das zweite, auf der zweiten das fünfte und ſechſte ſtreichen; jenes aus den oben angeführten Gründen, dieſe, weil das fünfte an ſich im dritten der erſten Tafel, das ſechste in dem Verbote des Stehlens enthalten war; denn daß ſchon die ſträfliche Begierde nach fremdem Eigenthum überhaupt verboten ſei, ſcheint uns unwahrſcheinlich und ſtimmt auch nicht zum rein-objectiven Charakter der übrigen Gebote. Um die Lücken divinatoriſch zu ergänzen, braucht man ſich nicht lange umzuſehen, wenn man nur 3 Moſe 19. vergleicht, eine Stelle, die zum Theil einer abweichenden Recenſion des Dekaloges gleicht, und unter andern auch das Lügen und Betrügen und die Zauberei verbietet. Auch liefern die in der ſpätern Geſchichte des Volkes vorkom-

theils einführte; denn, wo in späteren Zeiten mosaische Elemente vorkommen, schließen sie sich eng an jene Einheit an, und die Mehrheit von Göttern, deren Dienst wir neben der Jehovaverehrung antreffen, gehört der phönicisch-syrischen Religion an und wird beständig mit der Einwanderung der Hebräer in Zusammenhang gesetzt. Die ganze Geschichte des Volkes bezeugt die historische Wahrheit des ersten Gebots im Dekaloge als einer mosaischen Bestimmung. Einen weiteren, eben so sicheren Schluß liefert uns die ganze Tradition der Hebräer in Beziehung auf die Idealität jenes Einen Gottes, die freilich mit der bloßen Einheit des Nationalgottes noch nicht gegeben ist, bei der Vorstellung von Jehova aber bewiesen wird durch das Bewußtsein der specifischen Differenz desselben von den Naturgöttern, welches sich in einzelnen leuchtenden Punkten und Streifen durch die ganze Richterperiode zieht. Die Geschichte macht die nothwendige Voraussetzung, daß die Israeliten jene Vorstellung im Allgemeinen nach Palästina mitbrachten, denn im umgekehrten Falle würde die ganz eigenthümliche Entwickelung des religiösen Bewußtseins im Unterschiede von den Kanaanitern ein unerklärliches Räthsel sein, zumal da die Ueberlieferung von Mose bis Samuel kein einziges hervorragendes Organ einer höheren Gestaltung des allgemeinen Bewußtseins nennt; diese setzt aber nothwendig einzelne Organe eines höheren prophetischen Geistes voraus, sofern die Idealität ihrem Begriffe nach nicht bloß Resultat allmäliger Volksbildung sein kann. Wir müssen daher in dieser Beziehung wenigstens bis auf Mose zurückgehen. Viel schwieriger ist aber die nähere Bestimmung jener Idealität nach Form und Inhalt, indem wir verschiedene Stadien in der Ausbildung des Begriffes unterscheiden müssen. Gehen wir davon aus, daß keine Bestimmung in das göttliche Wesen fällt, die nicht zugleich auch Moment seiner Offenbarung ausmacht, und daß die letztere nach Maaßgabe der menschlichen Empfänglichkeit oder nach der sittlichen Totalbildung eines Zeitalters aufgefaßt wird, so muß die Allgemeinheit des Gedankens oder die Idealität in ihrer

ersten unmittelbaren Erscheinung noch abstract und im Vergleich mit der reicheren Fülle späterer Perioden inhaltsarm sein. Das Reich des Daseins und der natürlichen Lebendigkeit spielt zwar neben der Idealität her, ist aber noch nicht als ideell gesetzt; die Allgemeinheit des Gedankens wird in demselben Maaße concreter, als das natürliche Dasein an Selbstständigkeit verliert. Die ganze Geschichte der Alttestamentlichen Religion ist insofern ein beständiger Kampf und Sieg des Gedankens über das Natürliche, und wenngleich zwischen beiden Begriffen kein fließender Uebergang stattfinden kann, so ist dennoch die Abreibung beider Seiten an einander als fließend zu denken, bis der Begriff der Idealität d. i. die Idealität in der Totalität ihrer Momente und als selbstständige, ausschließende und über alles Andere übergreifende Einheit daraus als Resultat hervorging. Speculative Thätigkeit im engeren Sinne des Wortes zeigt der hebräische Geist erst in späteren Zeiten; dieselbe setzt auch, wenn sie nicht ganz abstract bleiben soll, eine Welt schon vorhandener sittlicher Gestalten voraus. Immer erscheint daher die Idealität als Resultat der Gesammtentwickelung und kann in älteren Zeiten nur einfache Erhebung, reine Anschauung, nicht in sich vollendete Totalität sein. In dieser unbefangenen, unreflectirten Weise müssen wir sie auch als Vorstellung des Mose und der Besseren seiner Zeitgenossen betrachten. Die Hebräer haben überhaupt in der ganzen Periode ihrer originellen Bildung das göttliche Wesen nie direct zum Gegenstande des Nachdenkens und der Lehre gemacht, so daß wir es noch jetzt bloß aus dem Zusammenhange der ganzen Weltanschauung, aus einzelnen Momenten der Offenbarungsformen und aus der Polemik gegen widerstreitende Elemente schließen müssen, daß das göttliche Wesen in der That als schlechthin-unsinnlich, als reiner Gedanke, Geist, vorgestellt sei. Die Idealität Gottes galt als einfache Voraussetzung, trat der Bewegung des subjectiven Denkens nicht als Object streng gegenüber und hatte daher selbst einen unmittelbaren Charakter; ihre allmälige Vermittlung fiel mit der ideellen

Durchbildung des ganzen Bewußtseins zusammen. War nun jene Vorstellung nicht Produkt eines freien, willkürlichen Denkaktes, sondern Offenbarung und unmittelbare Erhebung, und hing ihre Vermittelung von der Totalität des sittlichen Lebens ab, so folgt daraus, daß wir sie bei Mose in noch viel mehr unmittelbarer Weise, als bei den späteren Propheten voraussetzen müssen. Manche Fragen, die von der späteren Reflexion aufgeworfen werden, konnten ihm daher noch nicht entstehen, namentlich die Fragen: Ob den Göttern anderer Völker Realität zukomme, ob das göttliche Wesen äußerlich darstellbar sei, ob die Allgemeinheit des göttlichen Wesens sich vertrage mit der Besonderung zum Nationalgotte eines kleinen Volkes, u. dgl. Man hat diese Fragen, durch manche Stellen des Pentateuch veranlaßt, dem Mose vorgelegt und sie dann in seinem Namen bald bejahend bald verneinend beantwortet; man hat ferner, im Falle, daß sich verschiedene Widersprüche ergeben sollten, Ausgleichungen versucht und auch diese dem Mose als bezweckt untergeschoben. So legte man Mose z. B. die Vorstellung von der Universalität der göttlichen Idee und vom Partikularismus zugleich bei, und suchte beide dadurch auszugleichen, daß man die Theokratie für ein symbolisches Institut erklärte oder für eine populäre, im Ganzen unwesentliche Vorstellung u. s. w.; Deutungen, die sich bei genauerer Ansicht selbst widerlegen. Wir können uns bei der Beantwortung jener Fragen weder auf die eine noch die andere Seite stellen, sondern müssen überhaupt die Möglichkeit derselben im mosaischen Zeitalter leugnen. Denn was zuerst die Frage nach der Realität anderer Götter betrifft, so läßt sich aus den beiden ersten Geboten des Dekalogs eben so wenig etwas Bestimmtes folgern als aus anderen Stellen des Pentateuch, diejenigen ausgenommen, wo von Götzen als nichtigen Wesen die Rede ist. Diese Bezeichnung ist aber gewiß nicht älter als die Polemik des Pentateuch und beweist für das mosaische Zeitalter nichts. Noch in späteren Zeiten wird die Nicht-Realität anderer Götter nicht unmittelbar aus der Idee des Einen Gottes abgeleitet,

wenngleich dieselbe an sich dabei zu Grunde lag, sondern aus der äußern Darstellungsform der Götzen und ihrer Ohnmacht. So gewiß wir nun bei den späteren Propheten die Ueberzeugung von der Nicht-Realität der Götzen annehmen müssen, und so gern wir die Möglichkeit zugeben, daß auch Mose dieselbe schon in unbestimmter, einfacher Weise gehabt, so dürfen wir ihm dennoch den wahren Universalismus nicht zugleich mit jener partikularistischen Beziehung auf ein besonderes Volk beilegen; weil beide sich widersprechende Elemente, wie wir unten genauer zeigen werden, erst aus der Erfahrung des wirklichen Lebens und aus dem Rückblicke auf die frühere Geschichte hervorgehen können und, sobald der Gegensatz wirklich ausgebildet d. h. sobald die Allgemeinheit des göttlichen Wesens wirkliche, lebendige Ueberzeugung geworden ist, sogleich die Tendenz zeigen, sich auszugleichen, nämlich in dem Postulat der Ausbreitung der wahren Religion. So lange dieses nicht aufgestellt wird, bestehen jene Widersprüche unbefangen nebeneinander und können nicht zu Extremen gesteigert sein; dem mosaischen Zeitalter muß man deshalb einen hohen Grad dieser Unbefangenheit zuschreiben, so daß die Allgemeinheit Gottes, welche mit der Idealität des Einen nothwendig gesetzt ist, allerdings im Bewußtsein lag, aber nur an sich, nicht durchgebildet, noch in Beziehung und Vermittelungsproceß mit andern Nationalgöttern gesetzt. — Was die andere Frage betrifft, ob Mose schon zu dem Bewußtsein gekommen sei, daß Jehova in keinem Bilde dargestellt werden könne, so giebt das zweite unter den zehn Geboten dazu Veranlassung; dasselbe giebt aber schon durch seine Ausführlichkeit seinen späteren Ursprung zu erkennen. Rührte der Grundgedanke von Mose her, so wäre er gewiß durch die Polemik gegen den Götzendienst, besonders den Thierdienst, hervorgerufen; daraus erklärt sich jedoch die Allgemeinheit des Verbotes nicht hinlänglich, denn Mose konnte ja eine mehr angemessene Darstellungsform einführen oder gestatten; man müßte daher annehmen, daß er durch jenes Verbot dem rohen Volksglauben begegnen wollte, welcher in dem Bilde die Reali-

tät des Gottes anſchaute. Dazu ſtimmt aber nicht die Lade mit den Cherubsbildern, wenn man beide von Moſe ableitet; denn der Volksglaube konnte ſich auch an ein ſolches Material anſchließen. Jenes Verbot muß daher aus einer Zeit herrühren, wo die letzteren ſchon ihre Bedeutung verloren oder verändert hatten, und wo nicht bloß die Polemik gegen Götzenbilder ſondern auch der Gedanke von der abſtracten Idealität Gottes lebendig war. Dieſer Gedanke ſetzt aber eine ungeheure Abſtraction voraus, in weit höherem Grade, als man gewöhnlich zu bemerken ſcheint, und darf gar nicht verglichen werden mit den bildloſen Culten anderer Völker; denn bei dieſen fand entweder Licht- oder Feuerverehrung ſtatt und das leuchtende Feuer galt als Darſtellung des Gottes, oder das Fehlen eines Götterbildes war zufällig, während es bei den ſpätern Hebräern eine nothwendige und beabſichtigte Folge der ganzen Anſchauung war. Es iſt leicht möglich, daß der Urheber jenes Verbotes ſelbſt nicht die ganze Bedeutung desſelben klar erkannte, da Polemik gegen Naturdienſt und gewohnte Obſervanz dieſelbe abſtumpfte; dem moſaiſchen Zeitalter dürfen wir indeß einen ſolchen Rieſenſchritt nicht zutrauen, und der unbefangene Bilderdienſt in der Richterperiode und noch ſpäter herab führt auch darauf, daß jenes wichtige Verbot damals noch nicht vorhanden war [1]). Man

[1]) Dieſelbe Reflexion, welche jenes Verbot hervorrief, mußte zugleich darauf führen, daß Gott auch keinen Tempel als ſein Haus bewohnen könne, und mußte ſomit den Tempel in dieſem Sinne aufheben. Der Referent (1 König. 8.) legt daher dem Salomo eine Rede bei, worin der Bau des Tempels gerechtfertigt werden ſoll. Der Tempel veränderte allmälig ſeine Bedeutung und ſeinen Zweck, wurde als altes Heiligthum beibehalten und auch nach dem babyloniſchen Exil wiederhergeſtellt. Jeremia erwartete daher (3, 16.), daß die Bundeslade, nicht der Tempel, überflüſſig werden könne. Daß übrigens die ſpäteren Anſichten nicht bei der Gründung desſelben vorhanden waren, zeigt ſchon die Conſtruction des Tempels, beſonders des Allerheiligſten. Die Form des Partikularismus, welche ſich an ihn anſchließt, iſt freilich zufällig, da ſie ſich eben ſo gut an mehrere

ſieht auch kaum den Zweck ein, den dasſelbe für die Zeitgenoſſen des Moſe haben ſollte, da ihre Anſchauung nicht die ideale Höhe erreicht haben konnte, die das bloße Verſtändniß eines ſolchen Verbotes vorausſetzt, und da das ſinnliche Volk dadurch vielmehr zum Götzencultus veranlaßt werden konnte. Eine bildliche Darſtellung überhaupt, wenn wir nur die Thiergeſtalt und überhaupt alles Unförmliche, Mißgeſtaltete, kurz jede nicht-menſchliche Geſtalt ausſchließen, wird Niemand Götzendienſt nennen, wenngleich der vollendete Begriff der Altteſtamentlichen Religion die äußere Darſtellung des Unendlichen verbietet. In der ſpäteren Geſchichte finden wir kein Jehovabild, das man auf Moſe zurückgeführt hätte; hieraus läßt ſich jedoch mit Wahrſcheinlichkeit nur ſchließen, daß Moſe ein ſolches nicht in den Cultus eingeführt, nicht aber, daß er es unterſagt habe. Da die Ueberlieferung ſo lückenhaft iſt und die Bundeslade erſt am Ende der Richterperiode, die eherne Schlange zur Zeit des Hiskia, das heilige Zelt vielleicht gar nicht erwähnt, ſo iſt man nicht berechtigt, daraus mit Beſtimmtheit zu argumentiren und läßt billig die Frage, ob Moſe Jehovabilder geduldet, unentſchieden, da man, abgeſehn vom goldenen Kalbe, ihre damalige Exiſtenz nicht nachweiſen kann. Jenes allgemeine Verbot dagegen darf man mit der Sicherheit, die bei ſolchen Unterſuchungen überhaupt möglich iſt, d. h. mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit einem ſpäterem Zeitalter zuſchreiben. — Die dritte Frage über den Widerſpruch des Univerſalismus und des Partikularismus und deren Ausgleichung erledigt ſich nach dem Bisherigen von ſelbſt. Von dieſen und ähnlichen Reflexionsbeſtimmungen ſpäterer Entwickelung abſtrahirend wenden wir uns jetzt zum Inhalt der moſaiſchen Vorſtellung von Jehova.

Die Beſtimmungen hierüber konnten ebenfalls nur auf unmittelbare Weiſe, nicht durch freies Nachdenken zum Bewußtſein

heilige Orte ſchließen konnte und geſchloſſen hat, nur daß dort das Moment der Einheit des Gottes mehr äußerlich hervortrat; deſſenungeachtet darf der Tempel als Analogie des Bilderdienſtes herbeigezogen werden.

kommen, da sie von der Idealität überhaupt nicht abgelöst werden können. Sie lassen sich daher nur aus der praktischen Seite der mosaischen Wirksamkeit folgern. Mose trat als göttlicher Gesandter auf und heiligte das rechtliche und sittliche Leben des Volkes durch die Beziehung auf den göttlichen Willen, er schloß einen Bund zwischen dem Volke und Jehova und setzte damit das historische und natürliche Dasein des Volkes als bedingt durch die Sphäre des Rechtlichen und des Sittlichen; dieß weist darauf hin, daß er in Jehova eine heilige Macht erkannte und daß er die übrigen Bestimmungen des göttlichen Wesens auf diesen Mittelpunkt zurückführte. Wir dürfen aber Mose nicht alle Folgerungen, die in jenem Prinzip an sich liegen, zuschreiben; denn wie die Vorstellung von der ideellen Einheit Gottes, so gewannen auch die Bestimmungen seines Wesens erst mit der Zeit reicheren Inhalt. Auch die Stufe der Naturreligion umschließt sittliche Elemente; auch Baal hatte seine Propheten, war Beschützer der Bündnisse, war überhaupt Schutzgott solcher Staaten, in denen Rechtsverhältnisse als heilig galten. Der wahre Begriff der Heiligkeit besteht in der Einheit des Zweckes und geht auf ein sittliches Leben, worin die bloß natürlichen Elemente als sündhaft erkannt und als nicht-real gesetzt werden. Dieser Begriff mußte im Allgemeinen schon im Bewußtsein des Mose liegen, da er Jehova als ideelles Wesen erkannte und den Naturdienst d. h. den Genuß der sinnlichen Lust oder die Uebernahme des sinnlichen Schmerzes zu göttlicher Ehre, vom Jehovacultus gewiß ausschloß, mithin die ganze Sphäre des sinnlichen Daseins nicht als das Wahrhafte und Reale, nicht als unmittelbaren Inhalt des göttlichen Willens setzte. Dies machte den ungeheuren Abstand des Jehovadienstes und der Naturculte der Nachbarvölker aus, und darf mit Sicherheit auf Mose zurückgeführt werden. Dagegen kann das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen damals nur im Keime vorhanden gewesen sein, indem die Ausbildung der objectiven Sphäre des Rechtlichen und Sittlichen der subjectiven des Ge-

wissens weit voraneilt, und damit parallel auch der Begriff der göttlichen Heiligkeit erst später die Seite der Innerlichkeit umschließt. Die göttliche Heiligkeit galt theils als ausschließendes Princip nach der Seite des natürlichen Daseins und des Naturdienstes, theils als Norm des objectiven rechtlichen und sittlichen Lebens; sie mußte daher, um die Elemente der sinnlichen und höhern Weltordnung zu scheiden und das sittliche Gefühl aus dem Traum des Naturlebens zu erwecken, als Strenge, als ein verzehrendes Feuer und eine ausschließende Macht dem Bewußtsein erscheinen; ihre Organe mußte ein gleicher heiliger Eifer erfüllen, der um so strenger auftrat, je abstracter der Inhalt noch war. Denn es handelte sich noch um die Anerkennung des Herrn, eines heiligen Willens, des Rechtes und der Sittlichkeit überhaupt; es waren noch die abstracten Anfänge eines großen Läuterungsprozesses, den später die älteren Propheten, besonders Elia in ähnlicher Weise durchkämpften. Das Princip der Milde und Gnade konnte in solcher Entwickelung kaum ein verschwindendes Moment bilden. Eher könnte man den Grundsatz der Absonderung Israel's von anderen Völkern und der Ausrottung der abgöttischen Kanaaniter dem mosaischen Zeitalter zuschreiben, wenngleich beide nicht in der Allgemeinheit und Strenge wie sie der Pentateuch einführt, vorhanden sein konnten, da die Masse der Israeliten selbst noch dem Naturdienste ergeben war, und deshalb das Ausrottungssystem, wenn es vorhanden war, wenigstens zugleich eine nationale Bedeutung, und diese vorzugsweise, haben mußte. Auch die Vorstellung, daß Israel ein heiliges Priestervolk bilden solle[1]), konnte sich damals noch nicht ausgebildet haben, da sie in der vorliegenden Form einen allgemeinen Gegensatz von Priestern und Volk voraussetzt, dessen Ausbildung wir dem mosaischen Zeitalter absprechen mußten; der zu Grunde liegende Gedanke von einer allgemeinen Heiligung des Volkes hing dagegen unmittelbar zusammen mit der Idee

[1]) 2 Mos. 19, 6.

des heiligen Nationalgottes und kann daher nicht jünger sein als die letztere. Indem nun Mose alle rechtlichen und sittlichen Verhältnisse auf diese Idee bezog, das Gesetz als den heiligen Willen Jehova's darstellte, seine Befolgung oder Uebertretung in unmittelbaren Zusammenhang setzte mit der göttlichen Gerechtigkeit, kurz die ganze historische Existenz des Volkes mit der Idee Jehova's in Einheit setzte, kann er als Gründer der Theokratie angesehen werden. Der Begriff der Theokratie fällt aber in dieser einfachen Form mit dem Begriffe des Bundes zusammen und muß von der späteren Reflexionsform[1]) unterschieden werden.

Wenden wir uns von dem idealen Hintergrunde des mosaischen Bewußtseins zur Sphäre der eigentlich-praktischen Wirksamkeit, und suchen uns die rechtlichen und sittlichen Grundbestimmungen, welche ihren besonderen Inhalt ausmachten, analogisch zu entwickeln, so müssen wir freilich sogleich auf eine Reihe von Einzelnheiten verzichten, müssen aber zugleich schon die Ueberzeugung gewonnen haben, daß es auf Feststellung solcher Einzelnheiten weniger ankomme, da ja dieselben erst durch die ideelle Totalität höhere Bedeutung erhalten, und, von ihr abgesehen, auch auf untergeordneten Stufen der Religion und des sittlichen Lebens vorkommen. Praktische Wirksamkeit, unmittelbares Eingreifen in den gegenwärtigen Zustand des Volkes war gewiß die Hauptaufgabe des mosaischen Berufes. Die Zeiterfüllung müssen wir dabei freilich verschieden von der Weise denken, wie sie der Pentateuch vorstellt; die Einheit der Localitäten, die ausgedehnte schriftstellerische Thätigkeit, die Sorge für Ritualsachen u. dgl. fallen für uns weg. Herumziehende Nomadenhorden, bald sich vereinigend, bald sich zerstreuend, begegnen uns; ihr Bewußtsein im Allgemeinen auf einer niedern Stufe in einer Mischung sinnlicher und höherer Elemente; Mose erscheint als Prophet, mit einem geistigen Uebergewicht selbst über

[1]) S. 208.

die Widerſtrebenden; er zieht unter den Stämmen umher und ordnet Recht und Sitte, man wendet ſich einzeln und maſſenweiſe an ihn, und ſelbſt die Götzendiener verehren und ſuchen in ihm den Propheten, der Wunder thut und ſelbſt als ein Wunder erſcheint; ihn umgiebt vielleicht in einzelnen Momenten die Mehrzahl des Volkes, wenngleich nicht mit derſelben Geſinnung und demſelben Intereſſe, und er verpflichtet ſie in ſolchen Augenblicken zu einer höhern Form des Bewußtſeins und des Lebens, ſchließt auch durch einen äußerlich dargeſtellten Act den Bund zwiſchen Jehova und ihnen; er weiht die in den Kampf ziehenden Krieger; — kurz verſchiedene Bilder treten uns vor die Anſchauung, wie ſie durch die natürlichen Verhältniſſe des damaligen Lebens bedingt ſind. Nun liegt es ferner in der Natur der Sache, daß Moſe's Ermahnungen und Gebote nicht abgelöſt von ihren hiſtoriſchen Veranlaſſungen hervortraten, daß vielmehr die beſondere Gelegenheit immer Träger des Allgemeinen wurde, daß mithin die meiſten Gebote, gelegentlich ausgeſprochen, zunächſt auch nur partielle Bedeutung und Wirkung hatten, und nur wenige Grundbeſtimmungen objectiv-allgemeine Sanction erhielten. Die letzteren ſind nun ungefähr im Dekaloge[1]) erhalten;

[1]) Der Dekalog, die paraphraſtiſchen Zuſätze auch abgerechnet, ſcheint nicht durchweg die urſprünglichen 10 Gebote zu enthalten. Rechnen wir, was das Natürlichſte iſt, mit Origenes zur erſten Tafel 4 und zur andern 6 Gebote, ſo möchten wir auf der erſten das zweite, auf der zweiten das fünfte und ſechſte ſtreichen; jenes aus den oben angeführten Gründen, dieſe, weil das fünfte an ſich im dritten der erſten Tafel, das ſechste in dem Verbote des Stehlens enthalten war; denn daß ſchon die ſträfliche Begierde nach fremdem Eigenthum überhaupt verboten ſei, ſcheint uns unwahrſcheinlich und ſtimmt auch nicht zum rein-objectiven Charakter der übrigen Gebote. Um die Lücken divinatoriſch zu ergänzen, braucht man ſich nicht lange umzuſehen, wenn man nur 3 Moſe 19. vergleicht, eine Stelle, die zum Theil einer abweichenden Recenſion des Dekaloges gleicht, und unter andern auch das Lügen und Betrügen und die Zauberei verbietet. Auch liefern die in der ſpätern Geſchichte des Volkes vorkom-

sie gingen auf Einheit des Nationalgottes, Scheu vor seiner heiligen Macht, Heiligkeit des Eides und der Verträge, Ehrfurcht vor den Aeltern und dem Alter überhaupt, Keuschheit und Heiligung des ehelichen Verhältnisses, Sicherung fremden Lebens und Eigenthums u. s. w. waren also Grundbestimmungen des rechtlichen und sittlichen Lebens. Sie wurden als Offenbarungen Jehova's, als göttliche Willensbestimmungen angesehen und hatten deshalb keineswegs abstract-rechtliche oder moralische, sondern zugleich religiöse Bedeutung, waren göttliche Wahrheit und göttliche Lehre im weiteren Sinne des Wortes[1]). Die höhere

---

menden Spuren kanibalischer Sitten z. B. rohes Fleisch von Thieren, die nicht einmal ordnungsmäßig getödtet waren, zu verschlingen (1 Sam. 14, 32 ff.), unnatürliche Wollust verschiedener Art; Menschenopfer u. dgl. — hinreichenden Stoff, den Dekalog vollzählig zu machen. Eine besonnene Kritik wird sich indeß mit Vermuthungen begnügen.

[1]) Nachdem die älteren christlichen und jüdischen Gelehrten im A. T. überhaupt und im Pentateuch im Besondern ein System von Glaubenslehren gefunden hatten, ist man in neueren Zeiten, namentlich seit M. Mendelssohn, zu dem andern Extrem übergegangen und hat gewöhnlich im sogenannten Mosaismus nur ein praktisches Institut gefunden (Vergl. Baumgarten-Crusius Grundzüge der bibl. Theologie S. 29.). Der Glaube an Einen Gott soll bloße Voraussetzung gewesen sein. „Die mosaische Religion — sagt B. Crusius S. 32 — war nur praktisch, und beschränkte sich auf jene Eine Idee vom wahren Gotte, dem treuen Schutzherrn des israelitischen Volkes: war also durchaus keine Glaubenslehre, wie sie sonst unter Juden und Christen genommen wurde." Mendelssohn (Jerusalem S. 104 ff.) stellte den oberflächlichen Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Religionsverfassung auf, daß die erstere auf Gebote, die andere auf Lehren gegründet sei, indem er sich dadurch zugleich gegen die Anforderung höherer Erkenntniß verwahrte und das Dasein ewiger Wahrheiten ausschloß. Jener Unterschied ist aber ganz willkürlich, da weder Gebote noch Lehren das Ursprüngliche in der Religion sind, beide Begriffe aber, sobald sie positiv werden, einander voraussetzen und bedingen (Schleiermacher's Glaubenslehre S. 68.). Am weitesten

Einheit derſelben war unmittelbar mit der Einheit des Princips geſetzt, nicht durch Reflexion hervorgerufen, die nothwendige Beziehung des Allgemeinen auf die beſonderen Fälle abgerechnet; denn wegen der Unmittelbarkeit der höhern Erleuchtung ſind bei Moſe wie bei den ſpätern Propheten alle Rückſichten einer berechnenden Klugheit auszuſchließen, und man darf daher weder

---

die Voltaire ausgenommen, ging wohl Kant, indem er der moſaiſchen Theokratie ſogar den Charakter einer Religionsverfaſſung abſprach (Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft S. 186.): „Der jüdiſche Glaube iſt, ſeiner urſprünglichen Einrichtung nach, ein Inbegriff bloß ſtatutariſcher Geſetze, auf welchem eine Staatsverfaſſung gegründet war; denn welche moraliſche Zuſätze entweder damals ſchon, oder auch in der Folge ihm angehängt worden ſind, die ſind ſchlechterdings nicht zum Judenthume, als einem ſolchen, gehörig. Das letztere iſt eigentlich gar keine Religion, ſondern bloß Vereinigung einer Menge Menſchen, die, da ſie zu einem beſondern Stamm gehörten, ſich zu einem gemeinen Weſen unter bloß politiſchen Geſetzen, mithin nicht zu einer Kirche formten; vielmehr ſollte es ein bloß weltlicher Staat ſein, ſo daß, wenn dieſer etwa durch widrige Zufälle zerriſſen worden, ihm noch immer der (weſentlich zu ihm gehörige) politiſche Glaube übrig bliebe, ihn (bei Ankunft des Meſſias) wohl einmal wiederherzuſtellen.“ — Dieſe Reflexionen gehen von der Vorausſetzung aus, daß der Pentateuch die urſprüngliche Grundlage der Altteſtamentlichen Religion bilde, und ſind, dieß zugegeben, nicht ganz unwahr. Die Vertheidiger der moſaiſchen Religion, Stäudlin, Flatt u. A., welche von derſelben Annahme ausgingen, haben die Schwierigkeiten, auf welche man dabei ſtößt, nicht befriedigend gelöſt. Nur eine kritiſche Geſchichte der hebräiſchen Religion, welche aber bedingt iſt durch die Einſicht in das Weſen derſelben und das Verhältniß, welches die einzelnen Momente und Erſcheinungsformen nothwendig haben, kann jene abſtracten Reflexionen genügend überwinden; denn ſie zeigt, daß diejenigen Formen, welche gewöhnlich als urſprünglich und als Grundlage angeſehen werden, vielmehr abgeleitet ſind, und nur als Reſultat einer längeren Entwickelung des religiöſen Geiſtes begriffen werden können. Billig ſollte man auch den Namen: moſaiſche Religion aus der Wiſſenſchaft verbannen, da er in vieler Hinſicht unpaſſend iſt, ſelbſt bei der Annahme, daß der Pentateuch ein moſaiſches Werk ſei.

von weitaussehenden Plänen, noch von kühnen Gedanken reden, die Mose gefaßt und zu verwirklichen gesucht habe. Die folgende Geschichte ist der deutlichste Beweis für das Gegentheil, indem sie fast alle, selbst die einfachsten Institute vermissen läßt, welche zu Leitern der reinern Erkenntniß und Sittlichkeit dienen konnten. Den Grund davon darf man nicht bloß in der Unempfänglichkeit seiner Zeitgenossen für solche Zwecke suchen, denn setzten wir einen Plan der Art voraus, so mußte Mose auch die Mittel zu seiner Realisirung ausfindig machen und hätte sie bei einer so langen Wirksamkeit auch wohl gefunden. Aus dem Mangel eines bestimmten Planes darf man aber nicht auf einen planlosen, unzusammenhängenden Charakter der mosaischen Wirksamkeit zurückschließen; vielmehr sind beide Reflexionsweisen gleichmäßig auszuschließen, so daß der innere Zusammenhang und die Weisheit der mosaischen Thätigkeit, wie bei aller höheren Erregung, mit ihr selbst zusammenfiel und ein Unterschied und Gegensatz von Zwecken und Mitteln nicht ins Bewußtsein heraustrat. Wir dürfen deshalb auch nicht annehmen, daß Mose auf alle besonderen rechtlichen und sittlichen Verhältnisse eingewirkt habe, wie dies ja auch einem Individuum unmöglich ist; wir dürfen selbst die Absicht, es zu versuchen, nicht voraussetzen, da die Durchführung eines Princips in seinen Consequenzen immer eine längere Reihe historischer Entwickelungsmomente verlangt und der Gedanke daran in einem Individuum nur durch Reflexion auf das schon Bestehende erzeugt werden kann. Manches Herkommen hat Mose gewiß stillschweigend gebilligt, manches unangetastet stehen lassen, welches er abgeschafft oder umgebildet haben würde, wenn es ein Gegenstand seiner Aufmerksamkeit geworden wäre; manches auch bei der letzteren Voraussetzung geduldet, manches umsonst bekämpft, weil sich nicht Alles plötzlich ändern ließ. Wir müssen uns daher hüten, alle Sitten, welche ins mosaische Zeitalter hinaufreichen, von Mose selbst abzuleiten oder ihm auch nur ihre Bestätigung oder Umbildung zuzuschreiben; die Beschneidung, die Sitte das Orakel zu befragen, die Blutrache und

Aehnliches läßt man billig als neutral dahingestellt. Kurz, nur das Princip oder die Grundelemente der religiösen Anschauung wie des sittlichen Lebens haben wir auf Mose mit Sicherheit zurückzuführen [1]).

Es bleibt uns noch übrig, das Verhältniß des Mose zu dem besseren Theile des Volkes — denn die götzendienerische Masse schließen wir hier aus — mit Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Denn wenn kein Individuum, obgleich es höheren Offenbarungen gewürdigt wird, aus dem allgemeinen historischen Zusammenhange schlechthin heraustreten kann, so dürfen wir auch keine zu große Kluft zwischen Mose und seine Zeitgenossen setzen. Den angeblichen Einfluß ägyptischer Weisheit, wodurch man die wunderbare Erscheinung des Mose zu erklären gesucht hat, müßte man wenigstens auf einen Theil des Volkes ausdehnen, weil sonst die mosaische Wirksamkeit nicht einmal solchen Erfolg haben konnte, wie sie wirklich gehabt hat; denn haben geistige Elemente für ein Volk den Charakter des Schlechthin Fremden, so können sie keine Wurzel schlagen, wie unter andern die Geschichte der christlichen Missionen stellenweise deutlich genug beweist. Die obige Beleuchtung des mosaischen Standpunktes muß jedoch schon zu der Ueberzeugung führen, daß jener Einfluß gering gewesen sei, wenigstens nicht die Hauptsache betroffen habe. Wir müssen uns daher nach anderen Mittelgliedern umsehen, sind dabei aber

[1]) Die Hauptsache giebt Jeremia (7, 24.) gewiß ganz richtig an, bemerkt aber auch, daß Mose bei der Masse des Volkes wenig Gehör gefunden habe. Hiernach ist ein anderer Ausspruch desselben Propheten (2, 2.), welcher von der treuen Liebe Israel's während seines Brautstandes (d. h. vor der Gesetzgebung) handelt, zu beschränken, zumal da jene Liebe nur in die äußere Nachfolge Jehova's aus Aegypten in die Wüste gesetzt wird. Findet man darin die Vorstellung von einer virgo intacta und bezieht dann dieß Bild auf den früheren Zustand des Volkes, so giebt es keinen passenden Sinn, wenn man nicht gegen alle Geschichte und Analogie ein rein negatives Verhältniß des religiösen Bewußtseins und die bloße Sehnsucht nach dem Ehebunde mit Jehova voraussetzt.

von der Tradition in dem Grade verlassen, daß uns ein organischer Zusammenhang nur als Postulat bleibt, die Spuren einzelner Momente aber gänzlich fehlen. Was die Vorbereitung des mosaischen Standpunktes betrifft, so sind wir nicht berechtigt, bei den Hebräern zwei streng geschiedene und parallel neben einander herlaufende Linien des natürlichen und höheren Bewußtseins anzunehmen; denn da auch die Naturreligion einzelne rechtliche und sittliche Elemente erzeugt, so ist der Uebergang beider Seiten fließend zu denken, und das Ganze als ein Kampf der Elemente ohne rechtes Gesammtbewußtsein, wobei sich aber einzelne Theile und Familien vorzugsweise der reinern Sittlichkeit zuwenden konnten. Es fehlte noch eine ausgezeichnete Individualität, worin die einzelnen Strahlen des besseren Geistes zu einem Brennpunkte zusammentrafen, die das Lösungswort für das Räthsel des Volksgeistes fand und aussprach, und demselben damit eine neue Bahn anwies. Berücksichtigt man die äußeren und inneren Verhältnisse des damaligen Volkslebens und zugleich die Gestalt der Tradition, so ist es nicht wahrscheinlich, daß vor Mose durch ein anderes Organ eine epochemachende Umgestaltung des allgemeinen Bewußtseins vor sich gegangen sei; man müßte, von der Geschichte verlassen, in ein höheres Alterthum hinaufsteigen, würde aber dabei wenig gewinnen, da ein eigentlicher Indifferenzpunkt eben so undenkbar ist, als ein plötzliches Erwachen der Idealität. Begnügt man sich dagegen mit jener einfachen Voraussetzung und bringt dabei die Wirkung in Anschlag, die ein so wichtiges Ereigniß, wie der Auszug aus Aegypten, auf den Geist des Volkes überhaupt und der Besseren im Besonderen äußern mußte, so wird man die Erscheinung des Mose und das von ihm vollbrachte Werk aus einem Zusammenfluß historisch gegebener Bedingungen erklärlich finden, in demselben Maaße, wie Religion und Sittlichkeit sich überhaupt empirisch erklären lassen. Das von dieser Seite Unerklärliche fällt nämlich in den ideellen Hintergrund des Bewußtseins und muß als göttliche Offenbarung angesehen werden. Unter den Zeitgenossen des Mose fand sich gewiß eine ähnliche

Abstufung des Bewußtseins wie in früheren Zeiten, so daß die Uebergänge von der einen zur andern Seite nicht so schroff waren, wie der große Unterschied des mosaischen Standpunktes und des Naturdienstes vielleicht vermuthen ließe. Das Bewußtsein einer heiligen Macht und eines heiligen Willens, der im Menschenleben realisirt werden soll, bildet zwar an sich einen Scheidungsproceß, sobald es klar und kräftig ausgesprochen wird; die Wirkungen können sich aber erst allmälig zeigen und es genügt zunächst der göttlichen Weisheit, jene höhere Form des Bewußtseins in einzelnen Organen mit Bestimmtheit hervortreten zu lassen. Die Erzählung des Pentateuch wie die spätere Geschichte setzen voraus, daß sich ein nicht unbedeutender Theil des Volkes an Mose anschloß und Träger seines Werkes wurde. Mit späteren Propheten verglichen ragte indeß Mose weit über seine Zeitgenossen hinaus, wie schon der Umstand zeigt, daß die Tradition der zunächst folgenden Jahrhunderte kein ihm ähnliches Organ namhaft macht, obgleich die Verhältnisse es nöthig zu machen schienen. — Um die polemische und reformatorische Wirksamkeit des Mose weiter zu verfolgen, kehren wir jetzt zurück zur Betrachtung der Volksreligion [1]) und versuchen beide Seiten auf wahrscheinliche Weise zu combiniren.

3. Die Verehrung Jehova's, für welche Mose wirkte, war ihrem Princip und Geiste nach gewiß sehr verschieden vom Dienste des Saturn, dem die Masse anhing; für die Mehrzahl des Volkes konnte aber dieser schroffe Gegensatz nicht vorhanden sein, wie auch die Analogie des späterhin unter dem Volke herrschenden Götzendienstes zeigt, ja es entsteht die Frage, ob die Differenz beider Gottheiten real und ursprünglich gegeben, oder erst durch die Entwickelung eines höheren Bewußtseins, besonders durch die prophetische Thätigkeit des Mose offenbar geworden? Im ersteren Falle war der größere Theil des Volkes dem Saturn, der

[1]) S. 201.

kleineren dem Jehova ergeben und das ganze Volk hatte zwei Nationalgötter; im letzteren Falle dagegen betrachteten Alle Jehova als Nationalgott, die Duplicität war bloß ideel und durch verschiedene Abstufungen des Bewußtseins vermittelt. Eine Vermischung der Vorstellungen und der Cultusformen sowohl im mosaischen Zeitalter als später läßt sich auch bei der ersteren Annahme sehr wahrscheinlich finden; mehrere Umstände sprechen jedoch für die zweite, die nur an der Differenz der Namen eine Schwierigkeit hat, die jedoch zu überwinden ist. Man darf sich freilich nicht darauf berufen, daß ursprünglich beide Gottesnamen unstreitig Appellative wären und deshalb in verschiedener Beziehung gebraucht werden konnten; denn eine solche Gebrauchsweise hat zu wenig Analogie für sich. Vielmehr war Jehova, wie es scheint, der im mosaischen Zeitalter allein gebräuchliche Name, da Kijun beim späteren Götzendienste, selbst bei der Verehrung des mit ihm wahrscheinlich identischen Moloch nicht wieder vorkommt, und der Prophet Amos gebrauchte den ihm anderweit bekannten, vielleicht durch die Tradition schon gegebenen Namen in demselben Sinne, wie einige Propheten [1]) den Stierdienst des Reiches Israel Baalsdienst nennen, indem sie mehr die Sache als die Meinung berücksichtigen. Dabei muß es freilich auffallen, daß Amos jenen ungewöhnlichen, nicht den bekannten Namen des Moloch gebrauchte, der ja die Sache überhaupt eben so gut bezeichnen konnte, wenngleich eine geringere Differenz der Vorstellung zwischen beiden Culten stattfand. Man könnte deshalb vermuthen, daß Kijun wirklich der alte Name gewesen, den die Masse des Volkes zu Mose's Zeit gebrauchte, daß dagegen der Name Jehova zugleich mit der reineren Vorstellung von Mose eingeführt sei [2]). Der letztere Name konnte für sich betrachtet älter sein und kann überhaupt nicht in dem Sinne, wie die sich daran schließende Vorstellung als offenbart betrachtet

[1]) Hengstenberg's Christologie III, 9 ff.

[2]) 2 Mos. 6, 2. 3.

werden[1]); da jedoch im Bewußtsein des Volkes Name und Vorstellung genau zusammenhängt, so konnte Mose veranlaßt sein, mit der Vorstellung des Kijun zugleich den Namen desselben auszurotten. Sein spurloses Verschwinden in der spätern Geschichte müßte man dann aus der Unvollständigkeit der älteren Tradition erklären, die ja auch das Zelt und Bildniß jenes Gottes, welches Amos erwähnt, nicht weiter anführt. Wie man sich aber auch das Verhältniß beider Namen denken mag, so kommt man, die Sache angesehen, mit einer Duplicität des Nationalgottes in Verlegenheit, da sie zur Sage des Pentateuch und zur spätern Geschichte nicht stimmen würde. Denn wenn jene auch manche Elemente umbildete, um eine gewisse Einheit des mosaischen Zeitalters herzustellen, so läßt es sich doch kaum denken, daß sie eine Hauptsache, die bei dem größeren Theile des Volkes herrschende Verehrung des Saturn und die nach dieser Seite polemische Wirksamkeit des Mose, gänzlich sollte verschwiegen haben, zumal da sie andere Elemente des Götzendienstes erwähnt[2]). Da wir Mose keinen directen und positiven Einfluß auf den äußeren Cultus zuschreiben dürfen, so würden wir genöthigt sein, mehrere im Pentateuch erwähnte Elemente dieser Art auf die Verehrung des Saturn zu beziehen, namentlich das heilige Zelt, die Wolken- und Feuersäule, die Bundeslade, die meisten Opfer; denn diese Elemente gingen gewiß von der Mehrzahl des Volkes aus und schrieben sich größtentheils schon aus Aegypten her, da das Volk ja früher nicht ganz ohne Cultus sein konnte und die Drangsale des Zuges keineswegs die Ausbildung desselben begünstigten. Nun zeigt zwar das Beispiel des Schlangencultus, daß die Sage einzelne fremdar-

[1]) 1 Mos. 4, 26. Wäre es gewiß, daß Jehova (Jahveh) mit Jovis zusammenhinge, also den Planeten Jupiter bezeichnet hätte so ließe sich daraus die ursprüngliche Verschiedenheit des Kijun und Jehova folgern; jene etymologische Combination ist aber unsicher.

[2]) S. 186.

rige Elemente so weit umdeutete, daß sie geradezu mit der Verehrung Jehova's in Verbindung gesetzt wurden; dieß läßt sich aber gewiß nicht auf eine Totalität derselben ausdehnen, wenn sie sonst dem Jehovadienste schroff gegenüberstanden. Die ganze Sage gewinnt dagegen eine willkommene Beleuchtung und einen durchsichtigen Charakter, wenn wir jene Duplicität nur ideell denken, so daß eigentlich nur die Endpunkte in den Abstufungen des Bewußtseins einen wirklichen Gegensatz bildeten, das Ganze aber eine Einheit, die freilich wegen der ungleichartigen, mit einander kämpfenden Elemente keine innere, concrete Einheit des Gesammtbewußtseins war. Dafür spricht auch die spätere Geschichte, indem wir den Dienst des Saturn im Gegensatze zum Jehovadienste erst im Zeitalter der späteren Könige wiederfinden, viel früher aber solche Elemente, die der Sache nach mit jenem zusammenhängen, obgleich sie dem Namen nach diesem angehörten[1]). — Sehen wir vom mosaischen Zeitalter zurück in ein höheres Alterthum, so werden wir es höchst wahrscheinlich finden, daß bei der Masse des Volkes auch früher schon jener Naturdienst geherrscht habe, daß also das Volk nicht von einer höheren Stufe auf eine niedere herabgesunken sei, sondern daß vielmehr in allmäliger Entwickelung der umgekehrte Fall stattgefunden. Wollte Jemand dennoch das Gegentheil behaupten und sich auf den nachtheiligen Einfluß des ägyptischen Lebens überhaupt und der ägyptischen Zwingherrschaft im Besondern berufen, so können wir diese Annahme zwar nicht positiv widerlegen, da von beiden Seiten die historischen Zeugnisse fehlen; da sie aber selbst nur Vermuthung sein kann (denn von der Sage über das Zeitalter der Patriarchen abstrahiren wir wegen des unhistorischen Charakters, auch würde dasselbe beinahe ein halbes Jahrtausend früher fallen), so müssen Wahrscheinliche-

[1]) So erklärt es sich denn auch, daß Jeremia und Ezechiel vom Unglauben und Götzendienst des mosaischen Zeitalters überhaupt reden, ohne den Hauptgötzen namhaft zu machen.

keitsgründe entscheiden, und diese sprechen für das Gegentheil. Denn der Einfluß Aegyptens konnte ja nicht nachtheiliger wirken als die Berührung mit den übrigen Nachbarvölkern, und war wohl nicht so bedeutend wie man ihn öfter vorstellt; die ägyptische Zwingherrschaft ist aber nicht als eigentliche Unterjochung zu denken, da Nomaden von ackerbauenden Völkern nicht eigentlich und auf die Dauer unterjocht werden können; man darf auch wohl die Periode der hebräischen Dienstbarkeit nicht zu lange ausdehnen. Die allgemeine Analogie geistiger Entwickelung vom Niederen zum Höheren wird daher durch keine außerordentlichen Umstände aufgehoben, und erhält im vorliegenden Falle noch eine Bestätigung an dem Mangel aller Ueberlieferung aus der Periode des Aufenthaltes in Aegypten. Die Meinungsverschiedenheit über die frühere Entwickelung des religiösen Volksgeistes hat indeß geringere Bedeutung; denn Mose konnte ja nur auf das Volk wirken nach Maaßgabe seines gegenwärtigen Zustandes, und es kommt in Ansehung des Ganzen auf Eins hinaus, ob man seiner Wirksamkeit einen mehr schöpferischen oder reformatorischen Charakter beilegt. Das Resultat war in beiden Fällen Erhebung des natürlichen Bewußtseins und des Naturdienstes auf den Boden der Idealität, diese hatte in jenem ihre Voraussetzung und mußte daraus einzelne Elemente in umgebildeter oder mehr gleichgiltiger Form aufnehmen. Die spätere religiöse Anschauung des hebräischen Volkes hat daher eben sowohl die sabäische Naturreligion und vorzugsweise die Verehrung des Saturn zu ihrem empirischen Ausgangspunkte, als die Offenbarung der göttlichen Idealität und Heiligkeit zu ihrem höheren Principe. ...

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der mosaischen Wirksamkeit und ihrem Erfolge in Beziehung auf jene natürlichen Elemente, so folgt schon aus der durch die damaligen Verhältnisse gestellten Voraussetzung, daß Mose weder in einen

ſchroffen und directen Widerſpruch mit dem allgemeineren Bewußtſein treten, noch die ganze Sphäre desſelben durchdringen und umgeſtalten konnte. Moſe führte die Verehrung ſeines Jehova, der freilich in der Vorſtellung einen ganz andern Inhalt hatte als der Jehova der Volksmaſſe, nicht als etwas ſchlechthin Anderes und Neues ein, bekämpfte daher den Naturdienſt nicht in derſelben Weiſe wie die ſpäteren Propheten, ſondern er ſuchte, von dem Gegebenen ausgehend, das Geſammtbewußtſein von innen heraus zu verklären. Er hob es daher nicht hervor, daß ſein Jehova der abſtracten Weſenheit nach verſchieden ſei vom Volksgotte, ſondern ließ die abſtracte Vorausſetzung ſtehen und zeigte, daß der Inhalt der gemeinen Vorſtellung dem göttlichen Weſen und Willen unangemeſſen ſei, und in demſelben Grade gewiſſe Cultusformen, namentlich wohl die Menſchenopfer. Mehr gleichgiltige Elemente, zumal wenn ſie das ſittliche Leben nicht unmittelbar berührten, blieben unangetaſtet, zumal da Moſe nicht nach einem reflectirten und conſequenten Plane verfuhr, und deshalb eine totale Umbildung, wäre ſie auch äußerlich möglich geweſen, nicht einmal beabſichtigen konnte. Wenngleich Moſe, ähnlich wie ſpäter Samuel, auch auf die äußern Verhältniſſe einen bedeutenden Einfluß ausübte, und wohl nicht immer den Weg der Ueberzeugung einſchlug — die Form derſelben im Sinne des prophetiſchen Eifers, nicht der Demonſtration aus Gründen gefaßt —, ſo wurden dennoch durchgreifendere Maßregeln ſchon dadurch unmöglich gemacht, daß das Volk keine wahre Einheit eines Staates bildete und daß die Mehrzahl desſelben den untergeordneten Standpunkt einnahm. In einzelnen Fällen konnte freilich die Auctorität des Moſe ſelbſt die Widerſtrebenden und die indifferente Maſſe, welche mehr von dem Eindrucke des Augenblickes abhängig iſt, überflügeln und zu gewiſſen Schritten beſtimmen; die dadurch herbeigeführte Veränderung hatte aber mehr einen tumultuariſchen als organiſchen Charakter und konnte daher auch nur in ſeltneren Fällen von

Dauer sein. Einzelne Erzählungen [1]) scheinen auf Parteiungen hinzuweisen, die, für sich betrachtet, nicht unwahrscheinlich sind, aber wegen des Mangels an Nachrichten nicht weiter verfolgt werden können.

Fassen wir Alles zusammen, so erscheint das Resultat der mosaischen Wirksamkeit nicht als ein fertiges Ganze, sondern als Anfang und Ausgangspunkt einer höheren Entwickelung; die Elemente des Volksgeistes waren noch nicht versöhnt, selbst nicht im Bewußtsein des Mose, ihr Kampf mußte daher fortdauern, und erst allmälig konnten Vorstellung, Cultus und sittliches Leben das ideelle Princip durchbilden. Die spätere Geschichte wird uns jetzt, da wir einen solchen Ausgangspunkt gewonnen haben, nicht mehr als Räthsel entgegentreten. Denn sobald wir das hebräische Volk kennen lernen, ist der unvermittelte Gegensatz des natürlichen Bewußtseins und des Naturdienstes, und des ideellen Princips, der sich bis in die Zeiten des babylonischen Exiles hinzieht, gesetzt; beide Seiten finden in dem Wechsel der historischen Gestaltungen ihre Träger, jene in der Masse des Volkes, diese in dem prophetischen Bewußtsein [2]) und dem geringeren Theile des Volkes, der sich ihm enger anschließt, und die historische Entwickelung selbst ist ein fortdauernder Kampf der Anerkennung des geistigen Herrn, ein Proceß, der im Begriffe der Alttestamentlichen Religion selbst gesetzt ist.

§. 22. Die Richterperiode zeigt den Uebergang vom unstäten Nomadenleben zu mehr geordneten rechtlichen und sittlichen Verhältnissen; sie ist ein Zeitalter des Werdens und des Kampfes von verschiedenartigen Elementen, die noch nicht zur Ruhe

---

[1]) 2 Mos. 32, 26 ff. 3 Mos. 10, 1 ff. 4 Mos. 16. 25, 6 ff.

[2]) Jer. 7, 25.

und höheren Einheit gelangen, und, weil sie keine allgemeinere Umgestaltung zulassen, auch kein hervorragendes Organ des Gesammtbewußtseins hervorrufen. Mit den allmäligen Eroberungen und Ansiedelungen der Hebräer im Lande Kanaan war eine theilweise Vermischung mit den bisherigen Einwohnern verbunden, wovon dann auch eine Mischung des allgemeinen Volksgeistes die Folge sein mußte. Zu der veränderten Weise der Naturüberwindung, in welche das Volk mit der Ansiedelung einging, und zu den fast ununterbrochenen Kämpfen mit den älteren Einwohnern und den Nachbarvölkern kam daher noch eine veränderte Form des inneren Kampfes im Bewußtsein zwischen dem ideellen und natürlichen Principe. Die Volksmasse schwankte zwischen dem Dienste des Baal und der Astarte und zwischen der Verehrung Jehova's; die letztere erhielt sich jedoch theils in reinerer Gestalt, theils mit fremdartigen Elementen getrübt, und konnte dann in der Folgezeit mehr gedeihen, nachdem die Richterperiode, besonders gegen ihr Ende hin, die nothwendigsten Voraussetzungen eines höheren und reicheren Gesammtbewußtseins gegründet hatte.

Das allgemeine Urtheil über die Richterperiode ist bedingt durch die Ansicht vom mosaischen Zeitalter, welche man als Voraussetzung mitbringt. Schreibt man diesem einen höheren Grad von Bildung zu, so kann man in der Richterperiode nur einen ungeheuren Rückschritt erblicken, und ist dann genöthigt,

ſich nach den Urſachen des plötzlichen Verfalles aller Cultur um zuſehen. Dieſe findet man gewöhnlich in den Eroberungszügen und Fehden und der dadurch veranlaßten Zerriſſenheit des Volkes, in dem Mangel kräftiger Leitung und in dem verderblichen Einfluſſe der Kanaaniter. Dieſe Umſtände fallen aber größtentheils mit dem Mangel höherer Cultur ſelbſt zuſammen oder können auch als Folgen desſelben angeſehen werden. Denn Kriegszüge können nur vorübergehend und partiell die Sitten eines Volkes von einer höheren Stufe herabziehen, ſie müßten denn längere Unterdrückung oder Zerſtreuung zur Folge haben; im umgekehrten Falle beleben ſie das Selbſtbewußtſein des Volkes und erwecken die dichteriſche Begeiſterung [1]). Die Zerriſſenheit des Volkes war aber ſeine eigene Schuld oder ſie lag vielmehr in ſeiner ganzen hiſtoriſchen Exiſtenz und wurde auch nicht aufgehoben, als nach den erſten Eroberungszügen ſich die Möglichkeit dazu gezeigt hatte; das Volk war noch zu roh und hatte nicht den Trieb nach einer rechtlichen und ſittlichen Einheit, welche dem natürlichen Willen oder der Willkür beſtimmte Schranken anweiſt. Erſt längere Noth und Erfahrung brachten das Bedürfniß höherer Einheit zum Bewußtſein, und zwar auf eine ſo natürliche und empiriſche Weiſe, daß man deutlich ſieht, wie die Vorſtellung von einem organiſchen Ganzen früher dem ganzen Volke fremd geweſen war. Aus dieſem Mangel eines allgemeineren Geiſtes iſt es dann auch zu erklären, daß keine Organe dafür auftraten, obgleich die Periode der Richter doch wenigſtens ein Paar Jahrhunderte umfaßt [2]). Der Einfluß der Ka-

[1]) Richt. 5.

[2]) Die Chronologie derſelben iſt bekanntlich ſehr unſicher, da die Summe der Zahlen von Joſua bis Samuel, die wahrſcheinliche Lücke zwiſchen dem Buche der Richter und dem erſten B. Sam. ungerechnet, ſich auf 300 Jahr beläuft, während 1 König. 6. 1. nur 480 J. vom Auszuge aus Aegypten bis zum Bau des Tempels gerechnet werden, wovon auf die Richterperiode nur 331 J. fallen würden. Die letztere Angabe verdient vor der andern gewiß den Vorzug, iſt aber ſelbſt wieder problematiſch. Dem

naaniter endlich würde nicht so bedeutend gewesen sein, wenn die Hebräer ein wirkliches Uebergewicht von Bildung, die sich über einen größeren Theil des Volkes erstreckte, behauptet hätten. Jene Gründe reichen daher nicht hin, den angeblichen Verfall früherer Bildung und Institute zu erklären. Nach unserer Darstellung des mosaischen Zeitalters werden wir in der Richterperiode nur im Einzelnen Rückschritte, im Ganzen aber einen bedeutenden Fortschritt der Cultur finden können, welcher nur dadurch verdeckt ist, daß er nicht von oben herab, sondern von unten hinauf gemacht wird, d. h. daß zuerst die niederen Kreise des Lebens (Naturüberwindung, feste Wohnsitze u. dgl.) ausgebildet werden, die aber nothwendige Momente bilden in der Totalität des religiös-sittlichen Gesammtbewußtseins, welches ja kein für sich bestehendes Abstractum ist, sondern das concrete Resultat der niederen Sphären. Man könnte sich zwar auf den lückenhaften Charakter der hebräischen Tradition berufen und jener Periode einen höheren Grad sittlich-religiöser Bildung beilegen, als unsere Quellen verrathen; denn der bessere Geist wird ja häufig in der Stille gepflegt, während die geschichtliche Tradition, zumal bei einem stürmischen Zeitalter, nur die äußere Schattenseite des Volkslebens bewahrt. Dies ist jedoch nur der Fall, wenn das innere Leben schon fest gegründet ist, und leidet auf jene Periode um so weniger Anwendung, da manche Elemente der Tradition auf das Gegentheil schließen lassen. Vielmehr sind wir genöthigt, einzelne religiöse Elemente, welche bloß der späteren Auffassung der älteren Sage angehören, von den historischen Thatsachen abzulösen; denn der sogenannte theokratische Pragmatismus, welcher besonders im Buche der Richter herrscht und seinem Principe nach nur halbwahr und unhistorisch ist, hat gewiß manche Begebenheiten und deren Motive in ein religiöses Licht gestellt, das ihnen ursprünglich fehlte. Diese allgemeine

Gange der Geschichte zufolge möchte man vermuthen, daß der Zeitraum eher kürzer als länger gewesen wäre. Vergl. de Wette's Archäologie §. 27. 28.

Construction abgerechnet hat jedoch der Verfasser des Buches der Richter die von ihm aufgezeichnete ältere Volkssage im Einzelnen gewiß wenig geändert und ist lieber inconsequent in der Anwendung seines allgemeinen Principes geworden. Seine Nachrichten verdienen daher den Vorzug vor dem idyllisch-gefärbten Gemälde, welches das Buch Ruth darstellt, und noch mehr vor den größtentheils apriorischen Erzählungen des Buches Josua. Nach dem oben aufgestellten Kanon sind wir daher nicht berechtigt, die Lücken des ersten Buches durch die Nachrichten der beiden anderen ohne weiteres zu ergänzen, was auch in Anfehung des Buches Josua ohne Künsteleien und bodenlose Hypothesen nicht einmal möglich wäre, sondern müssen vom Buche der Richter und den Büchern Samuelis den Maaßstab der Beurtheilung für die ganzen traditionellen Masse entlehnen. Bei der Ergänzung der lückenhaften Berichte über die Richterperiode sind wir zunächst an das darauf folgende Zeitalter der ersten Könige gewiesen; indeß kennen wir auch von diesem das religiöse Leben weniger sicher, als man gewöhnlich voraussetzt, und müssen deshalb öfter bei allgemeinen Resultaten und wahrscheinlichen Vermuthungen stehen bleiben. So viel ist wohl gewiß, daß die Ueberlieferung manche Keime höherer Bildung verschwiegen hat, eben weil sie nur Keime waren und für das wirkliche Volksleben zu wenig Bedeutung hatten. Läßt man aber auch den von wilden Elementen bewegten Vordergrund zurück und den Hintergrund divinatorisch hervortreten, so wird man darin keineswegs ein so gesittetes und religiöses Leben entdecken, wie etwa die Schilderungen des Buches Ruth vermuthen lassen; am wenigsten in den früheren Zeiten der Periode, wo gewiß ein Kampf aller Elemente des Bewußtseins stattfand, eine nothwendige Folge der historisch gegebenen Verhältnisse.

Suchen wir uns nun zuerst ein allgemeines Bild von dem Volksleben zu entwerfen, so müssen wir sogleich von allen organischen Gestaltungen abstrahiren, auch von den Einheitsformen, welche, freilich nur als vorübergehende, das Buch Josua er-

wähnt. Die Israeliten gebrauchten das Recht des Stärkern, im Naturzustande das allein geltende und, wenn man will, göttliche Recht, und suchten durch Eroberungen eine historische Existenz zu gewinnen, die sie früher nicht gehabt. Ein religiöses Moment herrschte dabei wohl nur insofern, als das Gelingen der Eroberungen in Zusammenhang gedacht wurde mit der Macht des Nationalgottes; eine allgemeinere Vertilgung der älteren Einwohner war schwerlich beabsichtigt, partielle Vertilgungskriege aber waren allgemeines Kriegsrecht des Naturzustandes und fanden sich wohl überall, wo kleinere Völker mit einander um Grundbesitz und Existenz kämpften. Da die ganze Thätigkeit der Hebräer noch auf diese Sphäre des unmittelbaren Daseins gerichtet war und die Selbstsucht des natürlichen Willens sich in dem Ergreifen und Behaupten des nächsten Besitzes realisirte, so traten die allgemeineren Interessen in den Hintergrund oder waren überhaupt noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Die Stämme unternahmen ihre Einwanderungs- und Eroberungszüge größtentheils abgesondert, jeder für sich, und auch in verschiedenen Zeiträumen [1]); sie fanden dabei auch wohl nicht gleichen Widerstand, da die Grenzen des Grundbesitzes bei nomadischen Horden nicht so fest abgesteckt sind, wie bei Culturvölkern, und Palästina auch noch später von einzelnen Hirtenstämmen frei durchzogen wurde [2]). Daher konnten solche Stämme, die der älteren nomadischen Lebensart treu blieben, ungestörter Besitz fassen und lagerten ruhig zwischen ihren Viehhürden, während andere für ihre Existenz kämpften [3]). Der Uebergang zum ansäßigen Leben konnte aber überhaupt nur allmälig gemacht werden, die Fortschritte darin hingen gewiß von der natürlichen Beschaffenheit der eroberten Landstriche ab, und die älteren Einwohner wurden in dieser Hinsicht die Lehrer der Ankömmlinge [4])

[1]) Richt. 18, 1.
[2]) Jer. 35.
[3]) Richt. 5, 16, 17.
[4]) Vergl. 1 Sam. 13, 19.

In manchen Gegenden war vielleicht das nomadische Räuberleben allgemeiner, als es die Tradition verräth[1]), ja die einzelnen Fehden hatten mehr den Charakter von Raubzügen als von eigentlichen Kriegen und waren zuweilen gar gegen die Cultur gerichtet[2]). Der Geist des hebräischen Volkes mußte auf seinem neuen Boden erst heimisch werden, sich mit den durch die Natur und ältere Sitte gegebenen Verhältnissen zusammenschließen, bevor sich eine eigentlich sittliche Gestaltung entwickeln konnte. — Es war aber nicht bloß die Sphäre äußerlich gegebener Verhältnisse, welche den Hebräern zuerst als fremd gegenübertrat und in welcher sie sich allmälig orientiren mußten, sondern ein Umstand, der freilich mit jenem zusammenhing, wirkte auch mächtig auf das innere Leben ein und war für die Geschichte des Bewußtseins von großen Folgen, nämlich die eigentliche Vermischung und Verschwägerung der Hebräer mit den Kanaanitern[3]), welche wohl allmälig vor sich ging, aber keineswegs als anstößig und verboten galt. Genealogisch angesehen ist daher das Volk der Hebräer, mit dem wir es seit der Richterperiode zu thun haben, nicht mehr dasselbe Volk, welches wir im mosaischen Zeitalter antrafen; es sind nicht die angeblichen Nachkommen der Patriarchen, sondern ein Mischvolk verwandter Stämme, eine Vereinigung, welche wegen der ursprünglichen Verwandtschaft und der Gleichheit oder Aehnlichkeit in Ansehung der Sprache, Sitten und zum Theil auch der Volksreligion, weniger befremdende Folgen hatte, zumal da beide Theile, als sie zusammenflossen, noch keine organische Staatsverhältnisse entwickelt hatten. Desto bedeutsamer war jenes Verhältniß für die Ausbildung des ideellen Principes, dessen Träger das hebräische Volk bereits geworden war; denn der früher im allgemeinen Bewußtsein schon vorhandene Gegensatz des höheren und natür-

[1]) Richt. 11, 3.

[2]) Richt. 15, 5.

[3]) Richt. 3, 6. 14, 1 ff. Ruth 1, 4.

ichen Principes mußte dadurch eine neue Gestalt annehmen und der Kampf wurde um so gefährlicher, da auch das frühere, wenngleich lose, Band der Einheit des Nationalgottes gelöst wurde. Hätte die Mehrzahl der Israeliten ein geistiges Uebergewicht behauptet, so mußte dieß die Bekehrung der Kanaaniter zur Folge haben, die denn wahrscheinlich selbst mit Gewalt, so weit diese sich anwenden ließ, durchgesetzt und allmälig auch zu Stande gekommen wäre; da aber nur ein geringerer Theil des Volkes Träger des höheren Principes war und dieses in noch abstracter Weise festhielt, so fanden sich hinlängliche Anknüpfungspunkte zwischen dem religiösen Bewußtsein beider Völker. Schrieb nun, wie man gewiß voraussetzen darf, die Mehrzahl der Hebräer den Göttern anderer Völker Realität zu[1]), so konnte der Vorzug des einen oder andern Gottes nur nach der Macht, die er in der Leitung seines eigenthümlichen Volkes bewies, und nach den Gaben, welche er seinen Verehrern spendete, ermessen werden. Nun hatte zwar Jehova sein Volk mit wunderbarer Macht aus Aegypten geführt und ihm ein schönes Land in Besitz gegeben; er ließ es aber auch im Stiche, und erregte Zweifel an seiner Macht[2]), während die Götter der Kanaaniter ihre Macht wiederum geltend machten. Dazu kam, daß der Cultus des Baal und der Astarte, der zeugenden und empfangenden Naturmacht, auf den unmittelbaren Genuß des sinnlichen Daseins ging und mit sinnlichen Ausschweifungen und wahrscheinlich auch mit dem Genuß des den Hebräern früher unbekannten Weines, „der Götter und Menschen erfreut“[3]), verbunden war; während Jehova, wenn man ihn auch als Naturmacht und als Saturn verehrte, mehr als strenges Wesen galt, als „der Gerechte“, der seinen Verehrern zwar auch sinnliche Güter schenkte, aber den Genuß der-

---

[1]) Richt. 11, 24. ist wohl nicht bloß im Sinne der Ammoniter gesprochen.

[2]) Richt. 6, 13.

[3]) Richt. 9, 13.

ſelben, namentlich den Zeugungsproceß nicht eigentlich heiligte, da in ſeiner eigenen Vorſtellung der Dualismus jenes Prozeſſes nicht lag und höchſtens noch als Attribut in dem Stierbilde erhalten war. Hiernach ſcheint es gewiß natürlicher, daß die Maſſe der Israeliten den Naturdienſt der Kanaaniter annahm, als daß der umgekehrte Uebergang ſtattfand; indeß würde der Abfall von Jehova in ſo allgemeiner Weiſe, wie ihn die Tradition berichtet, nicht recht erklärlich ſein, ohne die Vorausſetzung der Völkervermiſchung, weil ja ein Volk gewiß eher den Cultus ſeines älteren Nationalgottes mit fremdartigen Elementen entſtellt als ganz aufgiebt. Denn daß die ſpäteren Generationen die Wunder, welche Jehova an den Vätern gethan, ganz vergeſſen hätten [1]), iſt nicht wohl denkbar und ſtimmt auch nicht zu der nachher erfolgenden momentanen Rückkehr zu Jehova. Vielmehr trat im Bewußtſein der Unterſchied Jehova's und des Baal zurück, was um ſo leichter geſchehen konnte, da die Volksmaſſe gewiß ein überwiegend praktiſches Verhältniß zu beiden hatte, und ſich daher an den Cultus ſchloß ohne über das Weſen des Göttlichen zu reflectiren. Unter gewiſſen Umſtänden und beſonderen Theilen des Volkes wurde die Erinnerung jenes Unterſchieds durch einzelne Organe des beſſeren Geiſtes geweckt, konnte aber nicht lebendig und allgemein werden, da die Vorſtellung zu abſtract, und die Weiſe, wie man die Abtrünnigen zu Jehova zurückzulenken ſuchte, wahrſcheinlich nur äußerlich und empiriſch war, ohne eigentliche Belehrung und Ueberzeugung [2]). Für die Entwickelung des allgemeinen Bewußtſeins mußte jenes Verhältniß entgegengeſetzte Folgen haben. Einerſeits ſetzten ſich die Elemente des natürlichen Bewußtſeins, das die Maſſe der Hebräer ſchon früher beſeelt hatte, an den Cultus jener Naturgötter ab, und es entwickelte ſich allmälig eine Oppoſition dagegen, die von dem früheren Zwieſpalte des Volksgeiſtes verſchieden

[1]) Richt. 2, 7—10.

[2]) 1 Sam. 7, 3—4.

war, indem der Götzendienſt von jetzt an der mehr äußere Träger des tiefer ſtehenden Bewußtſeins wurde und der Läuterungsproceß in der Differenz des Cultus hervortrat. Andererſeits mußten aber auch einzelne Elemente jenes Naturdienſtes in den Cultus und die Vorſtellung Jehova's übergehen, da eine ſcharfe Trennung beider Seiten erſt möglich würde, als der Begriff der reineren Religion ſich vollſtändiger ausgebildet hatte. Die ganze hebräiſche Geſchichte bis zum babyloniſchen Exile herab zeigt uns die Dialektik beider Seiten; in der Richterperiode laufen ſie noch abſtract und tumultuariſch neben- und durcheinander her, der Gährungsſtoff ſammelt ſich allmälig und die Gährung beginnt, ohne jedoch klare Geſtalten abzuſetzen. Das Princip der Altteſtamentlichen Religion hat allerdings ſeine Ohnmacht erwieſen, indem es den Gegenſatz im Laufe vieler Jahrhunderte nicht überwältigen konnte; dieſe Ohnmacht wäre aber nur dann unbegreiflich, wenn das Princip ſchon ſeit Moſe vollſtändig ausgebildet geweſen wäre.

Wenden wir uns nun zu den einzelnen Sphären des Volkslebens und betrachten zuerſt die Seite des allgemeinen Rechts und des ſittlichen Geſammtlebens, um hiernach die Vorſtellung von der Theokratie zu beurtheilen, ſo zeigt es ſich bald, daß von der Exiſtenz eines Staates in der Richterperiode nicht die Rede ſein kann; denn es fehlt das Moment des allgemeinen Willens, wodurch der Begriff des Staates erſt geſetzt wird. Die ſogenannten Richter, welche das Volk partiell beherrſchten und richteten, d. h. es in den Fehden anführten und ſeine Rechtsſtreite ſchlichteten [1]), waren nicht eigentlich Organe des allgemeinen Willens, theils weil ſie auf unorganiſche Weiſe, durch die Noth gerufen, auftraten und den Schauplatz eben ſo verließen, ohne bleibende Rechtsverhältniſſe zu gründen; theils weil ihre Wirkſamkeit ſich in der Regel, wahrſcheinlich immer, auf einzelne Stämme beſchränkte [2]), ſelbſt unter dieſen wohl nicht allgemein

[1]) Vergl. 1 Sam. 8, 20.

[2]) Richt. 5, 16. 17. 8, 2. 12, 1 ff.

anerkannt war, und daher den regellosen Zustand nicht aufhob [1]). Einige Versuche, die Würde erblich zu machen, scheiterten [2]), nicht bloß an der Untüchtigkeit der Individuen, sondern an den Verhältnissen zugleich. Da fast auf jeden Stamm einer von der Zahl der Richter fällt, die wir aber wohl nicht einmal vollständig kennen, und da auch chronologische Gründe eine Zusammenziehung des Zeitraumes verlangen, so ist es sehr wahrscheinlich, daß mehrere Richter gleichzeitig gewirkt haben. Wie die Würde an den Priester Eli gelangte, ist dunkel; ein Richter im Sinne der anderen war er und Samuel nicht. Im Allgemeinen sind die Richter die natürlichen Vorboten eines Staates, ihre Geschichte zeigt aber, daß im Volke das Bedürfniß einer höheren Einheit, mithin auch die Vorstellung von derselben, noch nicht lebendig geworden war. Ist aber nicht einmal die Vorstellung eines menschlichen Gemeinwesens klar geworden, dann um so viel weniger die Vorstellung der Theokratie im strengeren Sinne des Wortes [3]). Denn diese ist nur vorhanden, wenn ein wirklich existirendes Gemeinwesen auf sein allgemeines Princip bezogen, wenn der abstract-allgemeine Wille Gottes, der aber, um überhaupt als allgemeiner Wille gewußt zu werden, sittliche Institute als seine Träger voraussetzt, als der einzige wahrhaft reale betrachtet und in dieser Weise sich bethätigend in der Volksgeschichte angeschaut wird. Nun können wir zwar der Richterperiode nicht alles Recht und alle Sittlichkeit absprechen; denn die verschiedenen Stämme behielten ihre Stammfürsten und Ael-

---

[1]) Richt. 21, 25. V. 15—24.

[2]) Richt. 8, 30. C. 9.

[3]) Neuere Schriftsteller gebrauchen die Ausdrücke „Theokratie“ und „theokratisch“ in solcher unbestimmten Allgemeinheit, daß sie auf jedes religiöse Verhältniß, jede Beziehung des Menschen auf Gott passen würden. Gramberg (II, 8.) führt sogar Adam als ersten theokratischen Herrscher auf. Da jene Ausdrücke der Bibel selbst fremd sind, so sollte man ihren Gebrauch billig auf die Fälle beschränken, wo es sich wirklich um den eigentlichen Begriff der Theokratie handelt.

testen [1]), und manche unter den Richtern waren selbst wohl nur Stammfürsten, so daß der allgemeine Rechtszustand mit dem Tode der einzelnen nicht ganz zu Grunde ging; allein das Moment der Allgemeinheit war nur an sich in dem Principe des Rechts enthalten, das wirkliche Recht trat als besonderes auf und das Volk bildete keine Gemeinde [2]). Wenn daher von den Richtern erzählt wird, daß sie durch Jehova's Geist erweckt und getrieben seien, so konnte diese Begeisterung in manchen Fällen allerdings einen religiösen Charakter haben, war aber deshalb nicht theokratisch, da sie nicht vom sittlichen und religiösen Gesammtbewußtsein ausging und umgekehrt ihre Tendenz auch nicht darauf gerichtet war. Das religiöse Motiv trat aber in vielen Fällen wohl ganz in den Hintergrund [3]), und nur die spätere religiöse Betrachtung, die mehr den Erfolg als die ursprüngliche Form der Wirksamkeit berücksichtigte, führte dieselbe auf ein höheres Princip zurück. Setzen wir aber auch dasselbe als historisches Bewußtsein der Richter voraus, so kann es größtentheils, wie der Inhalt ihrer Thätigkeit und ihr sittliches Leben zeigt, nur einen abstracten Charakter gehabt haben, war das Selbstgefühl roher Heldenkraft, und nur in seltneren Fällen überwiegend sittlich-religiös, wie bei Gideon und noch mehr bei der Prophetinn und Richterinn Debora, Eli und Samuel, welche letztere schon auf dem Uebergangspunkt zu höheren Verhältnissen stehen. Daß die Vorstellung von der Theokratie in jenem Zeitalter vorhanden gewesen, hat man hauptsächlich aus der Antwort geschlossen, womit Gideon die erbliche Königswürde ablehnt: weder er selbst, noch seine Nachkommen, sondern Jehova solle

---

[1]) Richt. 5, 14 ff. 11, 5. 20, 2. 1 Sam. 8, 4.

[2]) Der Referent gebraucht zwar den Ausdruck עֵדָה, Gemeinde Richt. 20, 1., aber in einem Zusammenhange, wo man ihn kaum erwartet, denn die Vereinigung war zu tumultuarisch und momentan; auch scheint die Relation nicht ganz treu zu sein.

[3]) Richt. 11, 5. 6. 14, 15 ff.

über das Volk herrschen [1]); allein es fragt sich, ob diese Rede und das Motiv als wirklich historisch zu betrachten seien, oder als Ansicht des Referenten, wodurch er den Verlauf der späteren Familiengeschichte Gideon's von dem Charakter dieses Richters unabhängig machen wollte; wären die Worte aber auch wirklich historisch, so könnten sie nach der Totalität der damaligen Verhältnisse dennoch nicht den Sinn haben, welchen man öfter darin gefunden hat. Denn die Vorstellung von der göttlichen Herrschaft schloß ja die menschliche keineswegs aus, und die erstere bedurfte des Organes der letzteren um Realität zu gewinnen; hatte Gideon bisher eine momentane und partielle Herrschaft geführt, so war jenes abstracte Princip damit schon überschritten, der Unterschied der bisherigen Würde und des Königthums konnte nur als quantitativ, nicht als qualitativ erscheinen, und jener Entschuldigungsgrund fiel ganz weg, wenn das Königthum als Repräsentation der göttlichen Regierung angesehen wurde. Die Worte Gideon's erhalten daher erst durch die Voraussetzung Sinn, daß Jehova's Herrschaft anderweit, durch Propheten oder Priester, repräsentirt sei, was aber in der Richterperiode nicht der Fall war und wogegen die eigene Geschichte Gideon's zeugt. Wollte man in den Worten den Sinn finden, daß Jehova es sich vorbehalten, nach freier Wahl einzelne Organe zu berufen, und daß damit das Erbliche der Herrschaft ausgeschlossen werden sollte, so würde man offenbar willkürlich deuten, zumal da Gideon nicht bloß seine Nachkommen, sondern zugleich sich selbst und jeden Anderen außer Jehova von der Herrschaft ausschließt. Deshalb können die Worte auch nicht sagen wollen, daß nur derjenige ein rechtmäßiger König sei, welcher durch Propheten oder Priester, als göttliche Organe, berufen und geweihet sei, eine Vermittelung, die bei der Richterwürde nicht einmal stattfand, und sich erst später durch historische Verhältnisse ausbilden konnte. Wir sind daher genöthigt, jene Rede des

[1]) Richt. 8, 22. 23.

Gideon für unhistorisch zu erklären und alle Folgerungen, die man daraus ziehen könnte, abzuschneiden. Der Referent betrachtete freilich das Königthum als ein nothwendiges Uebel [1]) und setzte ihm die höhere göttliche Leitung entgegen, wobei er stillschweigend an die Mittler der letzteren, die Propheten, dachte, welche den Begriff derselben im Gegensatz zum weltlichen Despotismus späterhin ausgebildet und dadurch der Vorstellung selbst erst wahre Bedeutung ertheilt haben. In diesem späteren, concreteren Sinne konnte sie in der Richterperiode — Samuel schließen wir hier noch aus — gar nicht vorhanden sein, da sie ja nur die im höhern Princip gesetzte Totalität eines Staatsorganismus ist, mithin das Vorhandensein des letzteren voraussetzt. Nannte man Jehova schon früher König, d. i. Herrn, so geschah es in dem allgemeinen Sinne, worin das Alterthum überhaupt die Götter Herren der Völker nannte. Wir ziehen daher aus dem Bisherigen den Schluß, daß die Vorstellung von der Theokratie in der Richterperiode nur dem Keime oder abstracten Principe nach vorhanden war, also in einer Form, welche jenen Namen eigentlich nicht verdient.

Betrachten wir den Cultus dieser Periode, so stoßen wir zunächst auf eine Mehrheit heiliger Orte; als solche kommen vor: Gilgal [2]), Mizpa im Stamme Benjamin [3]), ein anderes Mizpa in Gilead [4]), Ophra [5]), Bethel [6]), Nobe [7]), Silo [8]), wo

[1]) Vergl. 1 Sam. 8, 7.

[2]) Sam. 11, 15. 15, 33. Richt. 2, 1. Die Richt. 3, 19. erwähnten „Götzenbilder" sind bloße Bezeichnung der Localität, die der Referent wahrscheinlich von späteren Verhältnissen entlehnte.

[3]) Richt. 20, 1. 21, 1. 1 Sam. 7, 6.

[4]) Richt. 11, 11.

[5]) Richt. 8, 27.

[6]) 1 Sam. 10, 3.

[7]) 1 Sam. 21, 2 ff. 22, 9 ff.

[8]) Richt. 18, 31. 20, 23 ff. 1 Sam. 1, 3. 3, 3. 4, 3. 4. 14, 3.

wir am Ende des Zeitalters die Bundeslade antreffen, aber nur vorübergehend. Samuel richtete das Volk zu Mizpa im Stamme Benjamin, zu Gilgal und Bethel[1]); es ist aber zweifelhaft, ob diese Vereinigung der Localitäten für Cultus, Orakel und Gericht weit älter war oder sich erst gegen das Ende der Periode bildete, als das Richteramt in die Hände von Priestern und Propheten kam. Da die heiligen Orte nur beiläufig genannt werden, so kennen wir sie gewiß nicht vollständig; auch war der Opfercultus nicht an jene Stätten gebannt, da man auch sonst Altäre erbaute, oder Steine dazu benutzte[2]). Man wählte vorzugsweise Höhen[3]) und auch die erstgenannten heiligen Orte waren fast ohne Ausnahme Berghöhen[4]); sei es, daß die Hebräer dabei die ältere Sitte der Kanaaniter befolgten und gewisse schon als heilig geltende Orte dem Jehova weiheten, oder daß sie darin mehr selbstständig verfuhren. Für das erstere kann sprechen, daß mehrere der Höhen auch bei dem Götzencultus als heilig galten und daß Baal als Sonnengott vorzugsweise sonnige Höhen zu seinem Dienste verlangen mußte; indeß war die Wahl solcher Höhen durch die Localität schon bedingt, da man auf Bergen den Göttern überhaupt näher zu sein meinte und sie immer wählte, wenn man sie bequem haben konnte. Die Götter des Reiches Israel erschienen daher den Syrern als Berggötter[5]), eine Meinung, die bloß aus der Menge jener Höhen hervorging. Da die Hebräer früher ihre Heiligthümer mit sich umherführten, was mit der Bundeslade noch später geschah[6]), so konnten sich bestimmte heilige Orte erst im Zusammenhange mit dem ansäßigen Leben überhaupt gestalten,

[1]) 1 Sam. 7, 16.

[2]) Richt. 2, 5. 1 Sam. 6, 14. 7, 17. 2 Sam. 6, 13.

[3]) 1 Sam. 9, 12. 2 Sam. 15, 32. 1 König. 11, 7.

[4]) S. Gesenius Vorrede zu Gramberg's Gesch. der Relig. I, p. XIV. ff.

[5]) 1 König. 20, 23. 28.

[6]) 1 Sam. 4, 3. 7, 1. 2 Sam. 6, 2 ff. 15, 24.

weshalb auch die meisten im südlichern Theile Palästina's vorkommen, wo eine festere Ordnung der Dinge zuerst Wurzel schlug. — Es fragt sich nun, wodurch die angeführten Orte den Charakter höherer Heiligkeit behaupteten? Ein bloßer Altar reichte dazu nicht hin, da man auch anderwärts Altäre erbaute; auch konnte ein solcher die vorzugsweise an jene Stätten geknüpfte Gegenwart[1]) Jehova's nicht darstellen. Wir müssen daher zunächst voraussetzen, daß daselbst Gotteshäuser waren, wie dieß schon im Namen von Bethel liegt und wie es die Analogie von Silo und Nobe in Beziehung auf die übrigen schließen läßt. Diese Wohnungen waren keine eigentlichen Tempel, sondern zeltähnliche Hütten[2]); denn Jehova wohnte nach alterthümlicher Sitte, die sich von dem unstäten Nomadenleben herschrieb, in Zelten, während Baal schon Tempel hatte[3]). Hieraus dürfen wir schließen, daß die Hebräer in Sachen des Cultus an dem älteren Herkommen Jahrhunderte lang festhielten; denn es bedurfte nicht der Vereinigung aller Volkskräfte, noch der Hilfe phönizischer Bauleute, um Jehova einen Tempel im geringeren Maaßstabe zu erbauen, wie ihn etwa Baal hatte. Heilige Zelte konnten aber nur eine sehr geringe Anzahl von Menschen fassen, konnten daher nicht den Zweck von Versammlungsorten des Volkes haben, sondern mußten ein sichtbares Zeichen der göttlichen Gegenwart umschließen, und, da die Eine Bundeslade nur an Einem Orte sein konnte, so bestand dasselbe wahrscheinlich in einem Bilde Jehova's. Das Buch der Richter erwähnt zwar nur zwei Jehovabilder namentlich, aber in solcher Weise, daß dadurch eine Mehrheit derselben nicht ausgeschlossen, sondern wahrscheinlich gemacht wird.

---

[1]) Diese liegt schon in den Ausdrücken: vor Jehova (לִפְנֵי יְהוָה) etwas reden oder thun. Richt. 11, 11. 20, 23. 1 Sam. 15, 33.; oder: zu (אֶל) Jehova ziehen. Richt. 20, 1. Sam. 10, 3. u. a.

[2]) 2 Sam. 11, 11.

[3]) Richt. 9, 4. 46.

Gideon machte aus der Beute von 1700 Seckeln Goldes ein Ephod, d. i. ein überzogenes Bild, stellte es in seiner Vaterstadt Ophra auf, und ganz Israel, setzt der Referent hinzu, hurte daselbst ihm nach[1]). Die Gestalt des Bildes ist nicht

---

[1]) Richt. 8, 24—27. Bekanntlich findet eine Differenz in der Erklärung statt, indem die älteren Ausleger unter אֵפוֹד immer das Schulterkleid der Priester verstehen, entweder das bunte, golddurchwirkte des Hohenpriesters, oder das leinene der gemeinen Priester. Auch Neuere haben diese Meinung vertheidigt, Rosenmüller (Schol. Hos. 3, 4.), Saalschütz (Illgen's Denkschr. III. 36.)., Theile (Winer's Journ. V, 186.), Winer (Lexic.), Hengstenberg (Christolog. III, 127.) u. A. Der Letztere bemerkt: Schon wegen der Persönlichkeit Gideon's, des Eiferers für den Herrn gegen die Götzen, kann gar nicht an eigentliche Abgötterei, sondern nur an Bilderdienst gedacht werden. Weil nur mit dem Ephod bekleidet der Hohenpriester die göttliche Antwort empfing, so dachte man sich in das Ephod die Gegenwart Jehova's auf magische Weise eingeschlossen, zuerst nur in das des Hohenpriesters, dann auch in andere nach seinem Ebenbilde verfertigte. Um dieser Gegenwart um so mehr sich zu erfreuen, dem Herrn eine seiner würdige Wohnung zu bereiten, machte Gideon sein Ephod so prachtvoll wie möglich, ganz aus Gold." Die Schwierigkeiten dieser Annahme hat schon Spencer (De Legg. Hebr. rituall. L. III. C. 3, 7. §. 3.) ziemlich gut entwickelt, nur fehlte ihm der Schlüssel der richtigen Lösung, weil er ihn nicht in der Bedeutung des Ephod suchte, sondern vermuthete, daß Gideon vorzugsweise Theraphim verfertigt habe. Gesenius, de Wette, Gramberg u. A. übersetzen dagegen אֵפוֹד richtig: überzogenes Bild vergl. אֲפֻדָּה Jes. 30, 22: Ueberzug eines Bildes, dessen Inneres aus Holz oder Thon bestand. Dieses Wort ist erst von אֵפוֹד gebildet, parallel mit seiner andern Bedeutung: Anlegen des priesterlichen Ephod. Diese philologisch gesicherte Bedeutung verlangt der Sinn mehrerer Stellen: Richt. 8, 27. C. 17. 18. 1 Sam. 21, 9. 23, 6. 30, 7. Hos. 3, 4. Zu der ersten Stelle würde die andere Bedeutung gar nicht passen; denn wollte man auch zugeben, was aber unwahrscheinlich und wovon das Gegentheil nach historischer Analogie so gut wie gewiß ist, daß es in der Richterperiode schon einen Hohenpriester und dessen Ephod mit dem Orakelschilde gegeben, so würde dadurch Gideon's Handlung kein Licht erhalten; denn es wird nicht

näher bezeichnet, wahrscheinlich hatte es aber die eines Stieres[1]) oder eine aus Stier- und Menschengestalt gemischte.

---

gesagt, daß er sich zum Oberpriester gemacht und das Ephod angezogen habe, er stellte es vielmehr in Ophra auf und das Volk trieb damit Götzendienst. Willkürlich legt man Gewicht darauf, daß am Ephod der Orakelschild befindlich gewesen; kam es auf diesen hauptsächlich an, so mußte der Referent ihn gerade nennen, zumal da nur der Hohepriester Ephod und Orakelschild zugleich trug, das Ephod diesen also gar nicht einschloß. Wie soll man sich ferner ein Schulterkleid denken, das aus 1700 Seckeln Goldes verfertigt ist? Denn daß diese ganze Masse, nicht ein geringer Theil dazu verwandt wurde, zeigt V. 26. der Zusatz, daß Gideon darum gebeten habe. Ein kolossales Priesterkleid, das Gideon aufgestellt, ist gewiß eine abenteuerliche Vorstellung; und der Zusatz des Referenten, daß das Volk ihm nachgehurt, ganz unerklärlich. — Die Erklärung von Richt. 17. und 18. hat immer besondere Schwierigkeiten gemacht, weil man übersehen hat, daß dieses Stück zwei einander im Einzelnen widersprechende Relationen enthält, weshalb bald von einem, bald von zwei oder drei oder vier Bildern die Rede zu sein scheint, einem geschnitzten, gegossenen oder überzogenen Bilde und von Theraphim. C. 17, 3. 4. 5. C. 18, 14. 18. 30. 31. Im 17. Capitel lassen sich die Relationen trennen, V. 1. 5. 6. gehören zur ersten, die C. 18, 1., wo die erste Hälfte von 17, 6. wiederholt ist, fortgesetzt wird; V. 2—4, 7—13 gehören zur zweiten; C. 18. sind beide verschmolzen und es sind daraus Widerholungen und Widersprüche entstanden. Nach jener macht Micha ein Ephod und Theraphim, stellt sie in ein Gotteshaus, macht einen seiner Söhne zum Priester, und dieser wird (18, 18.), als er eben im Gotteshause ist, von den Daniten überfallen und sammt dem Bilde fortgeschleppt. Er heißt Jonathan (18, 30.), und gehört zum Stamme Manasse, wie sein Vater, der auf dem Gebirge Ephraim nur wohnte (17, 1.). Nach der andern Relation läßt Micha's Mutter ein geschnitztes und ein gegossenes Bild machen d. h. wohl ein überzogenes Bild, also so viel als Ephod; denn das geschnitzte Bild wird von den Daniten aufgestellt, 18, 30. 31. was nicht auf Theraphim paßt, die man sonst unter dem Schnitzbilde verstehen könnte, so daß beide Relationen zwei Bilder enthielten. Micha nimmt einen Leviten zum Priester, dieser stehet später, als das

[1]) So auch de Wette: Archäologie §. 228.

Darauf führt theils das Urtheil des Referenten, welcher in jenem Bilderdienste Götzendienst erblickte, wie die Propheten im

---

Bild geraubt wird, draußen am Thore (18, 15.), wird mitgenommen, verschwindet aber zuletzt. Die Verwirrung des C. 18. zeigt besonders V. 18., wo das geschnitzte Bild von dem gegossenen getrennt ist. Die Relation, welche den levitischen Priester hat, ist wahrscheinlich die spätere, da der Levit zu 18, 30. nicht stimmt und nach späteren Vorstellungen eingeschoben scheint; diese Relation hatte auch das Wort „Ephod" nicht, das der Sammler vielleicht nicht einmal richtig erklärte, da er (18, 18.) die Ausdrücke sonst unnatürlich gehäuft hätte. Daß aber der Ausdruck: überzogenes Bild bedeuten müsse, zeigt schon der Parallelismus der Relationen. Das Ephod war das Hauptbild, die Theraphim bloße Nebengötter, die daher von den Daniten auch nicht öffentlich aufgestellt wurden. Nebenbei macht die kritische Sichtung der Relationen auch das Dasein jenes levitischen Priesters problematisch. — Was die Stellen der Bücher Samuelis betrifft, worin das Ephod vorkommt, so heißt es, wenn das priesterliche Schulterkleid dadurch bezeichnet werden soll, in der Regel בַּד אֵפוֹד leinenes Schulterkleid (1 Sam. 2, 18. 22, 18. 2 Sam. 6, 14.); einmal bloß אֵפוֹד (1 Sam. 14, 3.), wo es der Priester zu Silo trägt, der die Bundeslade bewacht. Aus dem kürzeren Ausdrucke darf man aber auf keinen Unterschied der Form oder des Stoffes schließen; denn jener Priester stand in Beziehung zu den übrigen in keinem übergeordneten Verhältnisse und der Vorzug, den ihm die Anwesenheit der Bundeslade geben konnte, war nicht von Dauer. Es wird auch nicht gesagt, daß an seinem Ephod ein Orakelschild befestigt gewesen; vielmehr spricht die Erzählung (C. 14.) dagegen. Denn, als Saul erfahren will, ob Jonathan und dessen Waffenträger schuldig seien, läßt er die Lade Gottes herbeiholen (V. 18. 19.); Saul fragt selbst Jehova (V. 37.) und erhält keine Antwort; zu genaueren Entscheidungen, wo die einfach bejahende oder verneinende Antwort des Orakels nicht ausreichte, wandte er das heilige Loos an (V. 41.). Dieß Alles spricht gegen die Voraussetzung, daß der Priester das Urim und Thummim schon damals getragen habe. Die übrigen Stellen, worin das Ephod Orakel giebt, schließen die Bedeutung: Schulterkleid aus; denn es wird gar nicht als Kleidungsstück genannt, sondern als Statue. C. 21, 9. steht

spätern Stierdienst des Reiches Israel; theils die Analogie des zweiten Ephod, welches das Buch der Richter erwähnt [1]), denn dieses scheint nicht verschieden gewesen zu sein von dem Stierbilde, welches Jerobeam nach Dan versetzte [2]), wenigstens war die Priesterschaft dieselbe [3]). Die Erzählung verräth deutlich, daß solche Bilder nichts Anstößiges hatten; denn der eifrige Jehovadiener Gideon verfertigte das eine, und fand damit großen Beifall, und das andere ging ebenfalls aus frommer Gesinnung hervor und wurde von einer Mehrzahl der Daniten des Raubes werth geachtet. Beide konnten hiernach nicht die einzigen ihrer Art sein, und werden vom Referenten wohl nur deshalb hervorgehoben, weil sie besonders prächtig waren, sich bis in spätere Zeiten erhielten und dadurch der Tradition zu Trägern dienten. Von dem zweiten Bilde oder einem Substitut desselben ist dieß gewiß; von dem erstern darf man es mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, da ja die Stämme jenseit des Jordan, deren rei-

---

es im Gotteshause zu Nob und hinter ihm, in ein Gewand gehüllt, befindet sich Goliath's Schwert; C. 23, 6. bringt es der Priester in seiner Hand zu David; 23, 9. C. 30, 7. läßt David es herbeibringen und fragt selbst Jehova, und dieser antwortet durch dasselbe. Vergleicht man diese Stellen mit Richt. 8, 27. C. 17. und 18., so kann für den Unbefangenen kaum ein Zweifel übrig bleiben, daß hier wie dort ein überzogenes Jehovabild gemeint sei. Inconsequent schreibt Gesenius (Thesaur. s. v.): Humerale tamen κατ' ἐξοχήν summi sacerdotis insigne fuisse videtur (1 Sam. 14, 3.), eoque (vel potius pectorali eidem affixo) utebantur oraculum a Deo petituri (1 Sam. 23, 6. 9. 30, 7.). Das „vel potius" macht eben Schwierigkeit, weil man immer die Hauptsache verschwiegen hätte. Die ganze Ansicht beruht auf der unerwiesenen Voraussetzung von dem hohen Alter des hohenpriesterlichen Orakels. Die Stelle Hos. 3, 4., wo das Ephod zwischen der Bildsäule (מַצֵּבָה) und den Theraphim steht, erklärt sich nach Obigem von selbst.

[1]) 17, 5. 18. 30.

[2]) 1 König. 12, 29.

[3]) Richt. 18, 30.

nerer Jehovadienst überhaupt auch in spätern Zeiten sehr verdächtig ist, ein Heiligthum und ein Symbol der göttlichen Gegenwart haben mußten und im entgegengesetzten Falle wohl von Jerobeam bedacht sein würden. Die Verfertigung prächtiger und kostbarer Bilder setzt überhaupt voraus, daß sie Bedürfniß und Wunsch waren, und daß man schon früher unvollkommnere Surrogate davon besaß. Wir dürfen daher die Lücken der Tradition mit ziemlicher Sicherheit durch solche Elemente ausfüllen, wie sie in den Sagen der Genesis und in der späteren Geschichte in der Verbindung mit dem Jehovadienst vorkommen, zumal, da wir in der Richterperiode auch Bilder der Theraphim, d. i. Geber des häuslichen Glückes, finden[1]), die doch nicht einmal Jehova darstellten und seinem Cultus nicht eigenthümlich waren[2]). Zwar machte der Jehovadienst eine bildliche Darstellung des Nationalgottes nicht gerade nothwendig und aus dem Mangel derselben dürfte man nicht auf reinere Vorstellungen schließen; der natürliche Entwicklungsgang und die Analogie führt aber darauf[3]), daß den kostbaren Bildern, die theilweise aus Metall verfertigt waren und eine größere Kunstfertigkeit erforderten, einfache Steinmale und Steinbilder und hölzerne Schnitzbilder vorangingen[4]). Die Höhencultе, welche wir in der Periode der

---

[1]) תְּרָפִים Richt. 17, 5. Vergl. 1 Sam. 19, 13.

[2]) 1 Mos. 31, 19. Ez. 21, 26. Daß sie Menschengestalt hatten, ist wahrscheinlich; nicht aber ihre Menschengröße, welche man aus 1 Sam. 16; 19. folgert. Nach Analogie anderer Hausgötzen hat man sich dieselben kleiner zu denken. Vergl. 1 Mos. 31, 34.

[3]) Vergl. Münter: Religion der Babylonier S. 57.

[4]) Steinmale werden zwar nur 1 Mos. 28, 16. und 35, 14., wo Jacob eine מַצֵּבָה, מַצֶּבֶת אֶבֶן errichtet (was, wie schon der Ausdruck zeigt, kein Altar war), mit dem Jehovadienst ausdrücklich in Verbindung gesetzt; außerdem wahrscheinlich Hos. 3, 4. Aus dem Verbote derselben 3 Mos. 26, 1. 5 Mos. 16, 22, wo sie mit dem Götzendienst in Verbindung gesetzt werden, läßt sich jedoch kein Schluß ziehen gegen ihren allgemeineren

Könige antreffen und welche sich offenbar an die ältere Sitte anschlossen, haben wahrscheinlich auch dergleichen ältere Jehovabilder enthalten, woraus sich dann die Anhänglichkeit des Volkes an jenen Cultus noch besser erklärt. Mit Metallblech überzogene oder gar gegossene Bilder besaßen wohl nur die bedeutenderen Heiligthümer, wie zu David's Zeit das zu Nob, welches auch eine zahlreiche Priesterschaft hatte [1]).

Gewöhnlich werden nur einzelne Priester in dieser Periode erwähnt, und zwar auf eine Weise, welche einen Schluß zu machen verbietet auf eine von der Tradition etwa verschwiegene Vielheit, oder auf einen Zusammenhang derselben, oder auf ein Verhältniß der Unterordnung der einen unter die anderen, welches von der Vorstellung der priesterlichen Würde selbst ausgegangen wäre. Die Daniten begnügten sich mit Einem Priester und dessen Nachkommen [2]); in Silo war Pinehas Priester [3]), später Eli mit seinen beiden Söhnen, unterstützt von dem Opferknaben Samuel; die niederen Dienste verrichteten Weiber, eine Sitte, die später abgeschafft wurde, als man levitische Tempeldiener erhielt, und wovon im Pentateuch nur noch eine Spur vorkommt [4]). Unter Saul ist Ahija, ein Nachkomme Eli's Priester [5]). Man sieht hieraus, daß das Priesterthum öfter

---

Gebrauch beim Cultus des Jehova. Die Stellen der Genesis sprechen vielmehr für letztern. Das Material bestand bei ihnen wohl vorzugsweise in Stein, bei dem אֵפוֹד auch in Holz, dieses erforderte auch schon mehr Kunstfertigkeit.

[1]) 1 Sam. 21, 9. 22, 18. Da es ein Einzelner tragen konnte, darf man es sich nicht zu groß vorstellen. Ueberhaupt vermißt man kolossale Bilder, ein Fingerzeig, daß sich der Bilderdienst bei den Hebräern von unten auf gestaltete.

[2]) Richt. 18, 19. 30.

[3]) Richt. 20, 28.

[4]) 1 Sam. 2, 22. 2 Mos. 38, 8.

[5]) 1 Sam. 14, 3. 18.

erblich war[1]), aber in verſchiedenen Familien; levitiſche Prieſter gab es nur, wenn man dieſen Ausdruck gleichbedeutend faßt mit der aaroniſchen Prieſterfamilie; denn der Prieſter Micha's wird nur in der einen Relation als Levit bezeichnet[2]), und ein anderer Levit, den die Sage aufführt, war kein Prieſter[3]). Auch das Zeitalter der erſten Könige läßt nicht auf eine Vielheit leviti ſcher Prieſter in der Richterperiode zurückſchließen[4]). Der prieſterliche Beruf machte nur Ein Organ oder einige wenige bei jedem Heiligthume nöthig. Denn der Cultus war ſehr einfach; das Volk oder die Führer brachten die Opfer ſelbſt dar, und nicht immer vor dem Heiligthume[5]), dem Prieſter dagegen lag es ob, das Heiligthum zu bewachen[6]) und das Orakel zu befragen[7]), das letztere jedoch nicht einmal ausſchließlich, da auch Saul und David es thaten. Man hatte keine beſondere Vorſtellung von einer ſpecifiſchen Heiligkeit des Prieſterſtandes, da man Prieſter weihete und miethete, wo man ſie brauchte, ohne dieſe Handlung durch andere Prieſter vollziehen zu laſſen[8]).

---

[1]) Daraus erklärt ſich die Menge der Prieſter zu Nob, welche alle Verwandte waren. 1 Sam. 22, 16.

[2]) Richt. 17, 7. vergl. V. 5. u. 18, 30.

[3]) Richt. 19, 1. ꝛc. ꝛc. Sollte man vielleicht bloß aus ſeiner rohen Symbolik V. 29. auf ſeine levitiſche Abkunft geſchloſſen haben, weil er ſich an die 12 Stämme zur Rache wendet? Sonſt konnte er auch zu einer Seitenlinie der aaroniſchen Familie gehören.

[4]) 1 Sam. 6, 14. paßt nicht und iſt kritiſch verdächtig (de Wette's Beiträge zur Einl. I, 235. Gramberg's Krit. Geſ. I, 187.) 2 Sam. 15. 24 ſind die Leviten die Diener der Prieſter.

[5]) Richt. 6, 18 ff. 11, 39. 13, 19. 21, 4. 20. 29. 1 Sam. 1, 3. 5. 2, 12—16. 6, 14. 14, 35.

[6]) 1 Sam. 7, 1. Richt. 18, 18.

[7]) Daher die Benennung: אב Vater, d. i. Rathgeber. Richt. 17, 10. 18, 19.

[8]) Richt. 17, 5. 12. 1 Sam. 7, 1. Der in der erſten Erzählung gebrauchte Ausdruck: Die Hand Jemandes füllen, d. h. ihn als Prieſter aufſtellen, bezieht ſich urſprünglich wohl auf ein Angeld oder ein Geſchenk, wel-

Eine geringe Scheu vor dem Heiligen spricht der Raub aus, den die Daniten an Micha's Göttern begingen; wie die später durch Saul befohlene Ermordung der ganzen Priesterfamilie zu Nob verräth, daß die Priester damals kein besonderes Ansehen und keine Macht besaßen. Daß Eli Richter wurde, hing gewiß nicht von seiner Priesterwürde, sondern von seiner Persönlichkeit ab; wir lernen ihn als schwachen Greis kennen, der das Heiligthum nicht verläßt; früher zog er wahrscheinlich im Lande umher, oder er war nicht Richter in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes. Nach den sonstigen Andeutungen über die Priester der Richterperiode ist es nicht wahrscheinlich, daß dieselben bedeutende Organe in Beziehung auf die Ueberlieferung oder Fortbildung des reineren Geistes waren. Die Erblichkeit ihrer Würde konnte freilich einigen wohlthätigen Einfluß haben und Aarons Familie mag sich insofern besonders ausgezeichnet haben, derselbe erstreckte sich aber wohl nur auf die Ueberlieferung, da der priesterliche Beruf eine Fortbildung des ideellen Princips nicht begünstigte.

Der Cultus selbst war sehr einfach. Man brachte bei verschiedenen Gelegenheiten Brand- und Speisopfer dar, aber nicht so häufig wie in späteren Zeiten, wo eine zahlreiche Priesterschaft auf Opfergaben angewiesen war und deshalb das Opferwesen sehr begünstigen mußte. Früher scheinen Familien nur einmal des Jahres regelmäßig geopfert zu haben, vielleicht nach Beendigung der Erndte oder Weinlese[1]), wo man Jehova zugleich die Erstlingsgaben[2]) darbrachte. Im Heiligthum zu Nob und, darnach zu schließen, in allen übrigen wurden regelmäßig Schau-

---

ches derselbe erhielt; später wurde die Bedeutung abgestumpft und die Handlung vielleicht durch ein Symbol ersetzt. 2 Mos. 28, 41. 29, 9. 3 Mos. 21, 10. Man darf daraus aber schließen, daß der Richt. 17, 10—12 erzählte Vorfall nicht allein dasteht.

[1]) 1 Sam. 1, 3. 21. 20, 6. vergl. Richt. 9, 27. 1 König. 12, 33.

[2]) 2 Sam. 1, 21.

brodte vor Jehova, d. i. sein Bild, hingelegt[1]), die gewöhnlich die Priester nachher verzehrten, aber auch Andere, wenn sie sich nur nicht durch gewisse Handlungen und durch Berührung unreiner Gegenstände verunreinigt hatten[2]). Das Bewußtsein der Trauer oder Schuld legte man durch Klagen und Fasten an den Tag[3]), brachte auch nach einer älteren Sitte, die später abkam, Trankopfer von Wasser dar[4]), oder suchte den Zorn Gottes durch ein duftendes Speisopfer zu versöhnen[5]); von dem späteren Ritual der Schuld- und Sündopfer finden wir aber noch keine Spur. Dagegen treten uns einige Menschenopfer befremdend entgegen. Jephta opferte Jehova einem Gelübde zufolge seine jungfräuliche Tochter[6]), ein Ereigniß, welches vereinzelt dazustehen scheint, aber nur auf den ersten Blick. Denn die Form des Gelübdes zeigt schon, daß Jephta von vorn herein ein Menschenopfer beabsichtigte, da ihm ja nur ein Mensch aus der Thür seines Hauses entgegenkommen konnte; durch ein solches Opfer konnte er aber nur in dem Falle die Hilfe Jehova's zu verdienen meinen, daß diesem auch sonst Menschen geopfert wurden; im entgegengesetzten Falle reizte er nur den Zorn Jehova's. Die besonnene Vollziehung des Opfers spricht ebenfalls dafür, und der auffallende Umstand, daß die hebräische Tradition nur das Eine Beispiel erzählt, erklärt sich daraus, daß sich eine später fortdauernde Sitte daran knüpfte, welche der Ueberlieferung selbst zum Leiter diente[7]). Die einzelne Erzählung steht daher zu einer allgemeineren Sitte in demselben Verhältnisse, wie oben die

[1]) 1 Sam. 21, 3—6.

[2]) Wir finden schon die Vorstellung von der Unreinheit gewisser Speisen (Richt. 13, 4) oder der Verunreinigung durch einzelne Handlungen 2 Sam. 11, 4. 1 Sam. 20, 26.; das spätere System konnte sich natürlich erst allmälig ausbilden.

[3]) Richt. 20, 26.

[4]) 1 Sam. 7, 6.

[5]) 1 Sam. 26, 19.

[6]) Richt. 11, 30—40.

[7]) Richt. 11, 40.

Nachrichten über ein Paar Bilder Jehova's zu einer Mehrheit derſelben, ja, ſie zwingt uns noch viel mehr, das einzelne Faktum in einen allgemeinern Zuſammenhang zu ſetzen, da nach der Natur der Sache eher Götterbilder als Menſchenopfer vereinzelt vorkommen können. Daß Jephta's Opfer Nachahmung kanaanitiſcher Sitten geweſen ſei, wird nicht bemerkt, er würde es dann auch wohl einem kanaanitiſchen Götzen dargebracht haben. Die Phönizier ſchlachteten wahrſcheinlich nur dem Kronos oder Saturn Menſchenopfer[1]; mit ihm war im Allgemeinen der ammonitiſche Moloch und der moabitiſche Kamos[2] identiſch; verſchieden dagegen war der Cultus des Baal und der Aſtarte, den die Hebräer theilweiſe von den Kanaanitern annahmen. Jephta muß ſich demnach an eine ältere Sitte angeſchloſſen haben, die mit der natürlichen Seite des Jehovadienſtes zuſammenhing und deren Spuren wir ſchon im moſaiſchen Zeitalter fanden. Darauf führt auch die Art und Weiſe, wie Abraham's beabſichtigte Opferung des Iſaak eingeführt wird[3]; denn hätte die Vorſtellung von Menſchenopfern gänzlich außerhalb der Sphäre des Jehovadienſtes gelegen, ſo durfte die Sage eine ſolche Forderung dem Jehova ſelbſt nicht unter der Form der Verſuchung unterſchieben, und Abraham hätte vielmehr recht gehandelt, wenn er den Befehl als Gottes unwürdig von der Hand gewieſen hätte. Eben ſo wenig konnte dann dem Propheten Micha[4] die Frage entſtehen, ob Jehova Wohlgefallen daran haben werde, wenn man den Erſtgebornen oder Kinder überhaupt als Schuld- und Sündopfer darbrächte. Ein ſolcher Gedanke wäre ſchon von vorn herein als gotteslästerlich und abgöttiſch ausgeſchloſſen ge-

---

[1]) Eusebius Praep. evang. I, 10. IV, 16.

[2]) 2 König. 3, 27. Vergl. Münter: Religion der Karthager. S. 17 ff., wo aber unter dem puniſchen Baal immer der Saturn zu verſtehen iſt.

[3]) 1 Moſ. 22.

[4]) Micha 6, 7.

wesen. Dazu kommt, daß das Gesetz [1]) von der Voraussetzung ausgeht, auch die Erstgeburt von Menschen sei ursprünglich Jehova zum Opfer bestimmt und müsse deshalb durch eine Abgabe an die Priester gelöst werden. Man darf zwar behaupten, daß die Allgemeinheit, worin jene Voraussetzung aufgestellt wird, bloße Consequenz der Priester, und zu ihrem Vortheil berechnet war; die ganze Voraussetzung darf jedoch nicht so angesehen werden, denn der Sprung von den Erstlingen der Früchte und des Viehes zu denen der Menschen war zu groß und um so gefährlicher, da er ein götzendienerisches Element involvirte. Schloß sich dagegen das Gesetz an ein älteres Herkommen an, so muß es als weise Umbildung desselben betrachtet werden, und man gönnt der Priesterschaft gern den kleinen Vortheil, den sie aus der Verallgemeinerung zog. Denn es versteht sich wohl von selbst, daß in älteren Zeiten nicht alle Erstgebornen geopfert wurden, wie ja Menschenopfer überhaupt nur ausnahmsweise bei besonderen Unglücksfällen vorkamen; man gab aber den Erstgebornen, das theuerste Kind, hin, um den göttlichen Zorn zu sühnen und in besonderer Noth Hilfe zu erlangen. Die Menge solcher Opfer hing daher von den Umständen ab [2]), wie die meisten andern Opfer in älteren Zeiten. Man wählte dazu nicht immer die eigenen Kinder, sondern zuweilen Gefangene oder Menschen, von denen man annahm, daß sie die Veranlassung

---

[1]) 2 Mos. 13, 2. V. 11—15. C. 22, 28. 4 Mos. 18, 14. 15. 3 Mos. 8, 16—18 werden die Leviten als Ersatz der Erstgebornen unter den Söhnen Israels betrachtet. Die Motivirung dieser Voraussetzung durch die Geschichte des Auszugs aus Aegypten bildet einen Cirkel im Beweise und kann daher nicht die ursprüngliche sein.

[2]) Euseb. de laudd. Const. C. 13. sagt freilich, die Phönizier hätten jährlich dem Kronos die geliebtesten und einzigen Kinder geopfert, d. h. wohl nur fortwährend oder an bestimmten Festtagen. Denn offenbar übertrieben ist es, wenn darauf von den Aegyptern gesagt wird, daß sie in Heliopolis täglich drei Menschen geopfert hätten. Bei den Aegyptern waren es wahrscheinlich nur gefangene Feinde.

des göttlichen Zornes seien[1]). Verwandt mit den Menschenopfern war der Bann, d. h. die Vernichtung von Menschen und Beute, sofern man beide mit dem Vertilgungsfluche belastet ansah. Dieser rohe Proceß hatte, wie schon der Name zeigt[2]), immer religiöse Bedeutung, wurde aber in älteren Zeiten wohl mehr an Menschen als an Sachen vollzogen[3]); wo beide vernichtet wurden, war er doppelt roh. Die Handlung selbst läßt sich aus dem rohen Kriegsrechte des Naturzustandes erklären; jene Beziehung zeigt aber deutlich, daß das sittliche Leben mit der religiösen Anschauung eine untrennbare Einheit bildete, daß mithin auch der letzteren die höhere Weihe fehlte.

Blicken wir nun zurück auf das Volksleben, die Repräsentanten des allgemeinen Bewußtseins und den Cultus dieser Periode, so können wir darin keine geeignete Organe des höheren Principes, das wir schon Mose zuschreiben mußten, anerkennen. Die einzelnen Richter sollen zwar während der Periode ihrer Wirksamkeit den Jehovadienst aufrecht gehalten haben; dieß bezog sich gewiß aber mehr auf den Cultus und gewisse rechtliche Verhältnisse, als auf die religiöse Anschauung, und konnte ja nur partielle Wirkung haben nach Maaßgabe des ausgedehnteren oder beschränkteren Kreises, in dem die verschiedenen Richter Ansehen genossen. Ein Schwanken der ganzen Volksmasse zwischen dem einen oder anderen Cultus, als momentaner Abfall und eben so plötzliche Rückkehr gedacht, ist dadurch schon ausgeschlossen,

---

[1]) 1 Sam. 15, 33. 2 Sam. 21, 9.

[2]) הֶחֱרֵם, חֵרֶם. Tindal: Das Christenth. so alt als die Welt. Cap. 8.

[3]) Richt. 1, 17. 21, 10. 11. 1 Sam. 15, 9 ff. Das Verbannte war auch nach dem Gesetze unwiderruflich dem Untergange geweiht. 3 Mos. 27, 28. Späterhin setzte man den Bann in Beziehung auf das Absonderungssystem und fand darin den Zweck, die mögliche Ansteckung der Israeliten durch ihre götzendienerischen Feinde zu verhüten 5 Mos. 20, 16. u. a. Die ganze Richterperiode spricht indeß gegen das höhere Alter dieser religiösen Beziehung.

und würde auch auf den kanaanitischen Theil der Bevölkerung und die gemischten Familien und Geschlechter keine Anwendung erleiden. Das eine oder andere Element kann in den verschiedenen Perioden nur ein relatives Uebergewicht erhalten haben; beide bestanden aber fortwährend neben einander und durch einander. Der Einfluß der Richter auf die Ausbildung des höhern Princips muß noch geringer erscheinen, wenn wir ihn nach Gideon's Thätigkeit für den Cultus beurtheilen, Gideon's, den die Sage als Gegner des Baaldienstes feiert. Hatte das von ihm verfertigte Jehovabild und andere ihm ähnliche die Gestalt eines Stiers, so konnte sich das Volksbewußtsein nicht wahrhaft über den Standpunkt der Naturreligion erhoben haben; wollte man aber auch auf jene Bilder, auf die Orakel und Theraphim[1]) weniger Gewicht legen, weil manche Cultusformen mit der Zeit die Bedeutung verlieren und mechanisch als todte Hülle fortgepflanzt werden, wenigstens bei einem Theile des Volkes, so wird diese Annahme durch die sonstige Einfachheit des Cultus und den geringern Einfluß des Priesterstandes wenig begünstigt, und tritt noch mehr zurück, wenn man die rohen Sitten, Bann und Menschenopfer jener Periode damit in Einklang setzen

[1]) Daß die Theraphim bei den Hebräern Mittelwesen gewesen seien, durch welche man die Zukunft von Jehova zu erfahren suchte, läßt sich aus Richt. 17, 5. 18, 5. 6. Hos. 3, 4. nicht beweisen. Denn es ist ja nach der Etymologie schon unwahrscheinlich, daß dieselben ursprünglich und vorzugsweise Orakelbilder gewesen seien, wenngleich sie dazu nebenbei ebenfalls gebraucht sein mögen, wie alle Götterbilder (Zach. 10, 2. Ez. 21, 26.). In diesem Falle redete aber nicht Jehova durch sie, sondern sie selbst deuteten durch gewisse Zeichen, die man an ihrem Bilde wahrzunehmen meinte, die Zukunft an. Denn schwerlich hat jemals ein Gott durch das Bild eines anderen Orakel gegeben, da dieses der Vorstellung von den letzteren widerspricht, sofern Bild und Gott dabei zusammenfielen. Will man daher die Abgötterei ausschließen, so muß man annehmen, daß die Theraphim für Jehovabilder gehalten seien, was aber ganz unnatürlich ist, da sie daneben vorkommen Richt. 17. Sie bildeten, gleich den Penaten, ein untergeordnetes Moment.

will. Das Moment der göttlichen Idealität und Heiligkeit kann nur als verſchwindend geſetzt ſein in einem Bewußtſein, das ſolche Elemente zu einigen vermag und dieſes kann ſelbſt nur auf einer Uebergangsſtufe von der Naturreligion zu einer höheren Weiſe begriffen ſein. Um nun das Werk Moſe's mit dem beſſeren Geiſte, der ſich im Zeitalter Samuel's und der Könige zeigt, in ſtetigen Zuſammenhang zu ſetzen, müſſen wir einige Mittelglieder, welche die Tradition über die Richterperiode mehr andeutet als in ihrer ganzen Bedeutſamkeit darſtellt, näher betrachten und dadurch die Lücken der Tradition, ſoweit es auf dem Wege wahrſcheinlicher Vermuthung geſchehen kann, zu ergänzen ſuchen.

Die Sage führt ſchon vor Samuel's Zeitalter ein Paar anonyme Propheten auf[1]), in einer Weiſe, deren hiſtoriſche Treue wohl im Einzelnen bezweifelt aber nicht überhaupt verworfen werden darf. Die Richterinn Debora war ebenfalls Prophetinn und hat uns als Denkmal ihres Geiſtes ein Lied hinterlaſſen, das ſeinem Hauptinhalte nach ganz zu den damaligen Verhältniſſen paßt und ächt ſein muß, wenn auch die Ueberlieferung desſelben im Munde des Volkes manche Einzelnheiten verändert haben ſollte. Der religiöſe Inhalt desſelben iſt freilich abſtract, was zum Theil auch mit der Form eines Siegesliedes zuſammenhängt; doch erſcheint der Nationalgott Jehova als ideelles Weſen, vor dem die Natur erbebt und welches ſich ſymboliſch offenbart[2]). Dieſe prophetiſchen Geſtalten können aber nicht einſam dageſtanden haben, zumal da die beiden erſteren ſich nicht einmal beſonders auszeichneten. Zu Samuel's Zeiten finden wir zuerſt Prophetenvereine, bekannt unter dem Namen der Prophe-

[1]) Richt. 6, 8, 1 Sam. 2, 27.

[2]) Richt. 5, 4. 5. 23. Hier die älteſte ſichere Stelle für die Vorſtellung des מַלְאַךְ יְהוָה d. i. einer Geſandtſchaft, Offenbarung Jehova's an die Menſchen. Es liegt darin eben ſo wohl die Idealität Jehova's als das Symboliſche der älteſten Vorſtellung von den Engeln oder richtiger von dem Engel Jehova's.

tenſchulen, als deren Stifter man gewöhnlich Samuel betrachtet, obgleich er nur als der Vorſteher eines derſelben bezeichnet wird[1]). Man darf ihm daher wohl Einfluß auf dieſelben zuſchreiben, vielleicht auch eine gewiſſe Organiſation derſelben, aber nicht die Stiftung, da ja ſolche Vereine der Natur der Sache nach ſich allmälig ausbilden, indem mehrere Individuen ähnliche Neigung und Richtung haben, und ſich deshalb zuſammengeſellen, beſonders um einen beſonders verehrten Mann. Ein ſolcher war auch Samuel; aber die Mehrheit jener Vereine in ſeiner Zeit, die Erwähnung früherer Propheten und die eigene Entwickelung Samuel's weiſen darauf hin, die Anfänge jener Sitte in früheren Zeiten zu ſuchen. Ihr Zweck beſtand wahrſcheinlich in nichts anderem, als in einem heiligen Leben, und höhere Begeiſterung, Muſik und Geſang waren die einfachen Erſcheinungen desſelben, indem die eine oder andere Seite nach der Anlage des Einzelnen mehr hervortrat. Hiermit läßt ſich eine andere Erſcheinung der Richterperiode combiniren, die ſonſt einſam und zuſammenhangslos daſteht, nämlich das Gelübde eines enthaltſamen und Gott geweihten Lebens, welches die ſogenannten Naſiräer thaten. Als ſolche werden Simſon und Samuel genannt[2]); der erſtere brach freilich ſein Gelübde, die Sage von der höheren Kraft, die ſich an ſeinen Haarwuchs knüpfte, konnte aber nur

---

[1]) 1 Sam. 10, 5. 19, 19. 20. Durch die Schilderung derſelben verleitet, hat man ſie gewöhnlich in einſeitige Beziehung geſetzt auf die Ausbildung der lyriſchen Dichtkunſt, und nach der unerwieſenen Vorausſetzung, daß Samuel ſie geſtiftet, verſchiedene Zwecke dabei angenommen, in Beziehung auf Dichtkunſt, Cultur überhaupt, prophetiſche Redekunſt, Politik u. ſ. w. (Nachtigall: Ueber Samuel's Sängerverſammlung oder Prophetenſchule, in Henke's Magazin VI. 1. 38. Roſenmüller: Schol. in Psal. Proleg. p. VIII. de Wette's Comment. üb. d. Pſal. Einl. p. 6—10.).

[2]) Richt. 13, 5. 1 Sam. 1, 11. Das ſpätere Geſetz darüber 4 Moſ. 6, 1—21. Sie ſollten ſich beſonders des Weines und alles deſſen, was vom Weinſtock kommt, wie andrer ſtarken Getränke enthalten und das Haupthaar nicht ſcheeren.

auf dem Grunde einer älteren Ueberlieferung von dem Gelübde selbst entstehen. Auf der andern Seite zeigt Simson's Geschichte, daß er nicht der erste und einzige Nasiräer seiner Zeit war; denn er lebte nicht im Geiste eines solchen und konnte die Sitte nicht begründen. Auch der Umstand, daß Aeltern ihre Kinder schon vor der Geburt zu Nasiräern weiheten, würde auf eine allgemeinere Verbreitung führen, wenn er sonst historisch verbürgt wäre [1]). In älteren Zeiten übernahm man das Gelübde wohl immer auf Lebenszeit, wenigstens wird es bei Simson ausdrücklich gesagt [2]), und ist bei Samuel sehr wahrscheinlich, und das Gesetz über die Nasiräer, welches das Gelübde nur auf einen wie es scheint ziemlich kurzen Theil des Lebens ausdehnt und von lebenslänglichen Nasiräern gar nicht handelt, berücksichtigt nur die spätere Zeit, wo jene Sitte meist ihre höhere Bedeutung verloren hatte, und von den Priestern mit dem Opfercultus in Zusammenhang gebracht und zu ihrem Vortheil bestimmt wurde. Ein solches Gelübde konnte sich ferner nur im Gegensatz zu dem Vorhandenen ausbilden; Enthaltsamkeit von berauschenden Getränken und unreinen Speisen war gewiß der Hauptzweck, und das Nähren des Haupthaars Anfangs eine mehr zufällige Zugabe, auf die man erst später besonderes Gewicht legte. Es fragt sich nun, wann jene Sitte bei den Hebräern entstanden sei? Die älteren Gelehrten, welche das spätere Gesetz vor Augen haben, führen sie auf Mose zurück und lassen ihn dann gewöhnlich ähnliche ägyptische Sitten nachahmen, deren Alter aber gleichfalls unsicher ist [3]). Denn was die Hauptsache betrifft, das aske-

---

[1]) Die beiden Beispiele sind unsicher, weil sie mythische und unhistorische Elemente einschließen; diese abgerechnet, ist ein solches Factum selbst nicht gerade unwahrscheinlich, war aber wohl nur Ausnahme.

[2]) Richt. 13, 7.

[3]) Spencer: De Legg. Hebr. rit. L. III. C. 6. Diss. I. Sect. 1. Man legte zu viel Gewicht auf das Eine Moment, die Weihe des Haupthaares, welche die ägyptischen Priester auf Osiris zu-

tische Leben, so ist nicht zu übersehen, daß vorzugsweise der Genuß des Weines den Nasiräern untersagt war; dieses Moment konnte sich aber bei den Hebräern erst im Weinlande Kanaan ausbilden [1]), zumal wenn hier der Genuß des Weines in Verbindung mit dem Götzendienste stand [2]). Lassen wir aber auch diesen speciellen Gegensatz dahingestellt, und berücksichtigen nur den allgemeinern zwischen der natürlichen, zuweilen gar viehischen Rohheit des Zeitalters [3]) und zwischen dem Princip eines heiligen Lebens, welches Mose erweckt hatte, so konnte der dadurch

---

rückführten. (Diod. Sic. I. 18.), die aber den Aegyptern nicht einmal eigenthümlich war.

[1]) In Aegypten kannte man in älteren Zeiten nur Gerstenwein und hatte noch zur Zeit Herodot's keine Rebenpflanzungen (Herod. II. 77.); Griechen und Phönicier führten zweimal des Jahres einigen Wein in irdenen Krügen ein (Lib. III, 6.). Dieß geschah aber erst seit Psammetich, wo Aegypten den Ausländern eröffnet wurde; früher tranken die Könige keinen Wein, man libirte auch nicht damit, eine Sitte, die sich auch noch später bei einzelnen Heiligthümern, wie zu Heliopolis, erhielt (Plutarch de Is. et Osir. C. 6.) Hiernach sind die biblischen Nachrichten welche Aegypten Weinbau zuschreiben (1 Mos. 40, 9 ff. 4 Mos. 20, 5. Ps. 78, 47. 105, 33.), und die Gesetze des Pentateuch, welche den Genuß des Weines oder seinen Gebrauch beim Cultus voraussetzen, zu beurtheilen. Wenn Aegypten selbst keinen Wein erzeugte, dann gewiß noch weniger das Land Gosen, wie sich denn überhaupt Weinbau mit dem nomadischen Leben schwerlich verträgt. (Vergl. Voß: Mythologische Briefe IV, 44 ff. 52 ff. 118 ff.). Wäre es gegründet, daß das hebräische יַיִן nicht von יָנַן abzuleiten, sondern dem griechischen οἶνος entspräche (Voß S. 44. v. Bohlen: das alte Indien I, 144.), was allerdings durch den arabischen Namen des Weines: Vain begünstigt wird, so hätten die Phönizier erst von den Griechen das Keltern des Weines gelernt und von jenen wieder die Hebräer. Für unsern Zweck ist dieß gleichgiltig, da auch der Genuß des einfachen Mostes berauschende Kraft hat und den Gegensatz der Enthaltsamkeit hervorrufen konnte.

[2]) Richt. 9, 27. Amos 2, 8. Vielleicht hatte auch das Scheeren des Haupthaars solche Beziehung (Herod. III, 8. 3 Mos. 21, 5.).

[3]) Leo's Vorles. über die jüd. Geschichte. S. 122 ff.

bedingte Conflict des Volksbewußtseins nicht anders hervortreten, als in jener Erscheinung. Denn sonst wären die höheren Elemente gänzlich untergegangen, was aber zugleich darauf führen würde, daß sie nicht organisch aus dem allgemeinen Volksbewußtsein entsprungen, sondern mechanisch von außen herübergetragen wären. Findet nun ein bedeutender Unterschied statt zwischen der religiös-sittlichen Bildung der Volksmasse und der Träger eines besseren Geistes, so sondern sich in der Regel die letzteren von dem großen Haufen auch äußerlich ab, sei es durch den Aufenthaltsort, oder Kleidung und sonstige Pflege des Körpers, oder durch andere Sitten. Heilige und Propheten giebt es nur in Zeiten eines solchen Mißverhältnisses, ihre Eigenthümlichkeit wird durch den Gegensatz näher bestimmt und die Form ihres Bewußtseins kann nur daraus begriffen werden. Ursprünglich fließt ein geweihetes Leben aus göttlicher Erregung, ist freier Entschluß, wird daher auch nur von Erwachsenen gewählt und findet meist würdige Theilnehmer. Daher sagt der Prophet Amos [1]), daß Jehova aus Israels Söhnen Propheten und aus seinen Jünglingen Geweihete (Nasiräer) erweckt habe, und zwar zum Heile des Volkes, das aber jene höheren Erscheinungen verachtet habe. In dieser Stelle ist theils die Aehnlichkeit der Propheten und Nasiräer im ursprünglichen Sinne des Wortes, theils das im Allgemeinen gleiche Zeitalter, wo beide auftraten, ausgesprochen; denn Amos redet, wie der Zusammenhang zeigt, von der Zeit nach der Eroberung Palästina's, wo auch nach der übrigen Tradition erst eine Mehrheit von Propheten erweckt wurde. Zugleich liegt in den Worten der Unterschied beider, der aber wohl nicht zu allen Zeiten gleich strenge, ja überhaupt nicht strenge war, da manche Propheten ein asketisches Leben führten, Samuel selbst ein Nasiräer war, und umgekehrt die prophetische Begeisterung sich leicht aus dem enthaltsamen, Gott geweiheten Leben entwickeln konnte. Beide Erscheinungen des

[1]) Amos 2, 11. 12.

geistigen Lebens waren durch ein inneres Band zusammengeschlossen und wahrscheinlich auch durch ein äußeres. Darf man Gewicht darauf legen, daß die Propheten in älteren Zeiten Seher, nicht Propheten genannt wurden [1]), so folgt daraus, daß nicht die begeisterte Volksrede, sondern das Schauen der Zukunft den Hauptinhalt ihrer eigenthümlichen Wirksamkeit bildete. Die prophetische Rede, wenn wir ihre Form nach Maaßgabe der uns erhaltenen prophetischen Schriften bestimmen, konnte sich erst später ausbilden, Seher dagegen gab es im höheren Alterthume; sie wurden nur bei besonderen Veranlassungen um Rath gefragt, oder traten zuweilen von freien Stücken auf, um ihren Einfluß geltend zu machen, standen daher in beiden Beziehungen hinter Mose, Samuel und den späteren Propheten zurück, und werden deshalb von der Sage nicht hervorgehoben. Sie waren außerdem wohl seltene Erscheinungen, selbst noch im Zeitalter Samuel's, wo Gesichte nicht häufig vorkamen [2]) und wo das Orakel als das gewöhnliche Mittel galt, die Zukunft zu erfahren, daneben Wahrsagerei und Zauberei. Es muß daher befremden, daß man damals schon mehrere Vereine von Sehern antrifft, um so mehr, da der Zweck der Gemeinschaft nicht in der Bildung zu Volksrednern oder Sängern liegen konnte, wie denn auch die Sage wenig von dem praktischen Einfluß jener Propheten und noch weniger von ihrer lyrischen Fertigkeit sagt, sondern in der Förderung des sittlichen Lebens und einer gewissen Beschaulichkeit, die aber einen vorzugsweise praktischen Charakter hatte. Die Thätigkeit der Mitglieder war deshalb größtentheils auf die eigene Vollendung, nicht gerade auf die Bildung des Volkes gerichtet, und die Aeußerung des Höhern bestand auch in einer einfachen Lyrik, aber verschieden von der später ausgebildeten Psalmenpoesie. Diese Züge machen die Annahme wahrscheinlich, daß jene Vereine aus Nasiräern und Propheten zu-

[1]) 1 Sam. 9, 9.

[2]) 1 Sam. 3, 1.

gleich bestanden, wie denn auch Samuel beide Seiten in sich vereinigte, und beide gewiß auch früher in enger Berührung standen, da von der Volksmasse abgesonderte Prophetenvereine sich schwerlich anders erklären lassen, als durch die Voraussetzung, daß sie ursprünglich aus dem Gelübde eines gottgeweiheten Lebens hervorgegangen. Der Name: Nasiräer umschließt die verschiedenen Beziehungen, worin jene Männer Gottes zur Masse des Volkes standen, und war ursprünglich, wie es scheint, die allgemeine Benennung, welche auch das prophetische Leben umschloß; da indeß die Gabe der Prophetie seltener war und nur eine geringere Anzahl jener Gottgeweiheten praktische Wirksamkeit ausübte, so trat mit der Zeit ein strengerer Unterschied beider Seiten ein, ja das Nasiräat sank in spätern Zeiten zu einem einzelnen, nur auf kürzere Zeit bindenden Gelübde herab. Bei jener Voraussetzung erklärt es sich auch, daß die hebräische Geschichte so wenige Nasiräer namhaft macht, indem dieselben in den Prophetenvereinen lebten und zum Theil selbst damit zusammenflossen. Sollte aber auch, selbst in der Richterperiode, keine äußere Berührung beider Seiten stattgefunden haben, so erzeugten sich gewiß beide aus dem höheren Principe und griffen weniger in den Entwickelungsgang des Volkslebens ein, weshalb sie in der Sage fast ganz zurücktraten. In der Geschichte des religiösen Bewußtseins bilden sie indeß ein wichtiges Vermittelungsglied, waren die Repräsentanten des besseren Geistes und die Vorläufer der späteren Propheten. Jene Erscheinungen können ferner in der Richterperiode nicht ganz einsam dagestanden haben; denn eine asketische Richtung entwickelt sich zwar im Gegensatze zu dem gewöhnlichen Volksleben, setzt aber zugleich einen Anklang im allgemeinen Bewußtsein voraus, welches letztere dem praktischen Leben voraneilt, sofern es in der Erinnerung traditioneller Elemente besteht. Propheten und Geweihete standen in dieser Hinsicht auf einer allgemeineren Basis des Volksgeistes, dessen Princip aber noch abstract und unlebendig war, so daß es die natürlichen Elemente nicht in einem weiteren Kreise besie-

gen konnte, ſondern zu ſeiner Selbſterhaltung einzelne ausgezeichnete Organe hervorrief. Ein ſolcher Geiſt war aber nicht etwa einem beſonderen Theile des Volkes eigenthümlich, denn in dieſem Falle wäre eine Abſonderung der Geweiheten unnöthig geweſen, ſondern er lag in einem größeren Theile, aber gebunden durch das zugleich mitgeſetzte natürliche Bewußtſein, daher ſich ſelbſt nicht klar und entgegengeſetzter Richtungen fähig.

Die religiöſe Vorſtellung auch der Beſſergeſinnten konnte nach dem Bisherigen nur einen abſtracten, im Werden begriffenen Charakter haben. Die Idealität und Heiligkeit des Göttlichen wurde zwar feſtgehalten und gewann allmälig im ſittlichen Leben des Volkes Realität, da aber die ganze Sphäre der Wirklichkeit einen unaufgelöſten Gegenſatz bildete, ſo konnte dieſe nur nach einzelnen Seiten auf das höhere Princip bezogen werden und ihm ſelbſt fehlte damit der concrete Inhalt. Viele Verhältniſſe, welche ſpäter zu Momenten der Totalanſchauung wurden, bildeten ſich auf unmittelbare, und in Anſehung des Princips auf unbewußte Weiſe aus, wie dieß ja ſelbſt von den Anfängen der theokratiſchen Herrſchaft und der prophetiſchen Wirkſamkeit gilt; weder die Reflexion, die in der Richterperiode erwachte[1]), noch die höhere Begeiſterung[2]) hatten tieferen ſittlichen Gehalt, und ſelbſt die abſtracte Idee des Göttlichen konnte keine wahrhafte Allgemeinheit haben, da der empiriſche Horizont des Volkes noch ſehr beſchränkt war. Die allgemeinere Beziehung Jehova's auf die Welt, ſeine Allmacht und Allwiſſenheit, welche das weite Reich des Daſeins umfaßt, ſeine in ſich concrete Einheit, welche die Götter aller andern Völker als nichtige Weſen ausſchließt, die welthiſtoriſche Beziehung der israelitiſchen Geſchichte, dieſe und ähnliche Vorſtellungen konnten ſich erſt ausbilden, nachdem der Geſichtskreis des Volkes erweitert war und

[1]) Richt. 9, 8. 14, 12.

[2]) Richt. 5. Das Gebet der Hanna 1 Sam. 2. 1 ꝛc. ꝛc. anticipirt ſpätere ſittliche Verhältniſſe und religiöſe Vorſtellungen und iſt daher unhiſtoriſch.

dadurch die Momente der göttlichen Offenbarung allgemeinern Gehalt gewonnen hatten. Selbst die Erinnerung der früheren Volksgeschichte[1]), des Auszuges aus Aegypten und der mosaischen Wirksamkeit, konnte in der Richterperiode noch nicht solche Bedeutung haben, wie späterhin, weil der Volksgeist noch im unmittelbaren Bilden und Werden begriffen war und ihm kein in sich vollendetes Resultat gegenübertrat, zumal, da sich in dieser Periode die Ueberlieferung mußte erhalten haben, daß jene Begebenheiten in religiöser Hinsicht kein fertiges Resultat geliefert, sondern mehr die historische Existenz des Volkes betroffen. Die Richterperiode erscheint daher von jeder Seite als Zeitalter der Vorbereitung und Gährung, die weder im sittlichen Leben noch in der Anschauung eine, auch mangelhaft gedachte, Totalität lieferte.

§. 23. Da das Richteramt einen mehr zufälligen Charakter hatte und in den letzten Zeiten, wo es von dem Priester Eli und dem Propheten Samuel verwaltet wurde, nicht einmal alle Seiten des allgemeinen Willens repräsentirte, so entstand im Volke das Bedürfniß einer fortdaurenden weltlichen Herrschaft. Durch die Macht der Umstände wurde Saul zum Könige erhoben, und als seine Familie sich nicht behauptete, David. Der letztere legte den Grund zu einem Staatsverhältniß und erhob die Macht des Volkes auf den Gipfel. Seine Eroberungen und noch mehr Salomo's Handel und Verbindung mit auswärtigen Völkern erweiterten den Gesichtskreis des Volkes und machten unter ihm

[1]) Richt. 5, 4. 7. 6, 13. 1 Sam. 12, 6—12.

einige Geistesbildung und Kunst heimisch. Die prophetische Wirksamkeit hatte durch Samuel einen neuen Anstoß erhalten, und Salomo's Tempelbau erhielt allmälig große Bedeutung für den Cultus und die religiöse Symbolik. Eine theokratische Verfassung im eigentlichen Sinne des Wortes hat aber Samuel eben so wenig gegründet, als David und Salomo einen Gesammtgottesdienst. Das Zeitalter dieser ersten Könige legte zwar den Grund zu dem späteren religiösen und sittlichen Leben, aber auf mehr unmittelbare Weise; die Folgen konnten sich erst allmälig im ganzen Umfange entwickeln. Im Volksbewußtsein dauerte der Gegensatz des höhern und natürlichen Princips fort, und das letztere erhielt mit dem erstern zugleich Nahrung, zumal da Salomo den Götzendienst begünstigte.

Die Periode von Samuel bis Salomo, welche wir wegen der engen Verkettung der Begebenheiten als ein Ganzes auffassen, ist sehr wichtig für die Ausbildung des hebräischen Geistes, hat aber schon früh das gewöhnliche Schicksal aller Epochen erfahren, daß nämlich von der späteren Sage viele Elemente dahin zurückgetragen werden, die sich erst als Folgen daraus entwickelten und in ihr selbst nur auf unmittelbare Weise, als Keim oder instinktmäßige Production vorhanden waren. In der älteren Ueberlieferung der Bücher Samuelis und einzelnen Andeutungen der älteren Propheten ist dieß weniger der Fall; denn jene Bücher können zwar nicht als eigentliche Geschichtswerke angesehen werden und verrathen ihren Ursprung aus der Sage durch runde Zahlen, die bedeutsamen Namen der drei ersten Könige und die Auffassung mancher Verhältnisse, allein der Geist, in dem sie

geschrieben wurden, war jener älteren Zeit noch nicht entfremdet und hat daher den Begebenheiten und Vorstellungen derselben kein wesentlich verschiedenes Gepräge aufgedrückt. Dagegen hat die spätere nacherilische Sage, die den meisten eigenthümlichen Nachrichten der Bücher der Chronik, wie den Ueberschriften der Psalmen und der angeblich salomonischen Schriften zu Grunde liegt, eine ganz andere Ansicht vom davidisch-salomonischen Zeitalter gehabt, und solche Elemente dahin zurückversetzt, die weder unter sich noch mit den älteren Berichten der Bücher Samuelis und selbst des dahin schlagenden Theiles der Bücher der Könige zu vereinen sind. Bei den Büchern der Chronik ist der theilweise unhistorische Charakter ziemlich allgemein anerkannt, und die neueren Apologeten derselben dürften das Urtheil der Unbefangenen nur über Einzelnheiten, nicht über den Grundcharakter umstimmen. Der Historiker muß zwar Widersprüche, wenn sie sonst als Momente eines höheren Ganzen angesehen werden können, ausgleichen; gewöhnlich geht aber über dem Bestreben, Alles, selbst das dem Geist nach Verschiedene, auszugleichen, die Lebendigkeit der historischen Anschauung zu Grunde. Denkt man sich z. B. den Cultus, dessen Stiftung die Bücher der Chronik schon David beilegen, im Zeitalter der Könige herrschend, so gewinnt man keinen Raum für den Götzendienst, begreift nicht mehr die Aussprüche der Propheten und die Satzungen des Pentateuchs, welche sich auf den Cultus beziehen, begreift noch weniger den plötzlichen Umschwung der Dinge im davidischen Zeitalter, und verliert so die ganze Anschauung stetiger Entwickelung. Es ist als ein wahres Glück zu betrachten, daß die Bücher der Chronik außer ihren eigenthümlichen Nachrichten über Cultus und Priesterwesen noch viele andere Elemente enthalten, deren historische Richtigkeit man nur durch gezwungene Combinationen und willkürliche Umdeutungen retten kann, und welche beweisen, daß überhaupt bei der Darstellung des Verfassers, oder bei der mündlichen oder schriftlichen Sage, woraus er schöpfte, kein treues Bild der älteren Zeiten mehr zu

Grunde lag. Dieſe Bücher tragen in ähnlicher Weiſe den ſpäteren, ſogar nacherilischen Cultus in das davidiſch-ſalomoniſche Zeitalter zurück, wie der Pentateuch die Totalität der prieſterlichen Geſetzgebung in das moſaiſche; die erſtere Operation gründet ſich auf die Richtigkeit der zweiten und fällt auch zugleich mit ihr. Hätte übrigens der Verfaſſer der Chronik die beſtimmte und ſelbſtbewußte Abſicht gehabt, die Obſervanz des angeblich moſaiſchen Ritualgeſetzes als von jeher vorhanden nachzuweiſen, ſo mußte er auch die Tradition der Richterperiode umdeuten, und durfte ſich überhaupt nicht auf den Cultus und einige andere Seiten beſchränken; das Hauptintereſſe in ſeiner Geſchichte des Reiches Juda bildete der Cultus, und zwar eine ſolche Form desſelben, welche noch nicht einmal der Pentateuch kennt, die aber von ihm als Ergänzung des letzteren betrachtet und daher bei der Vorausſetzung vom hohen Alter des Pentateuch ſchon von den erſten Königen abgeleitet werden konnte. — Die Ueberſchriften vieler Pſalmen, namentlich derer, welche von Verfaſſern des davidiſchen Zeitalters herrühren ſollen, werden erſt klar durch die Nachrichten der Chronik von David's Cultusreformen und von einer Menge levitiſcher Sänger und Geſangmeiſter, welche ſchon damals gelebt haben ſollen. Dieſe Ueberſchriften müſſen daher mit jenen Nachrichten aus derſelben oder einer ähnlichen Quelle gefloſſen ſein und verlieren ſchon hierdurch ihren hiſtoriſchen Werth. Die innere Kritik hat die in den Ueberſchriften gegebenen Nachrichten über Verfaſſer und Veranlaſſung mehrerer Pſalmen als unrichtig erwieſen und dadurch den Werth aller Ueberſchriften problematiſch gemacht[1]); für die Kritik iſt es ſo gut, als wären dieſelben gar nicht vorhanden und nur innere Kriterien, von Sprache, Form, hiſtoriſchen Beziehungen und religiöſem Geiſt entnommen, können über das Zeitalter der einzelnen Lieder entſcheiden. Dabei wird dann immer eine anderweite Kenntniß der verſchiedenen Entwickelungsperioden des hebräiſchen Volkes vorausgeſetzt, und

[1]) de Wette's Comment. zu den Pſ. S. 13.

wo diese fehlt, muß die Sache unentschieden bleiben. Wir sind hier vorzugsweise an das Kriterium gewiesen, welches von dem religiösen Geiste der Psalmen entlehnt wird, und haben daher denselben zu vergleichen mit dem Totalbilde, welches uns die Bücher Samuelis und der Könige vom davidisch-salomonischen Zeitalter geben, ein Kriterium, welches freilich nur für Diejenigen Bedeutung hat, welche mit uns eine stufenweise Ausbildung der Alttestamentlichen Religion anerkennen und die Form des religiösen Lebens als Resultat aller historisch gegebenen Verhältnisse betrachten. Hiernach halten wir uns nicht für berechtigt, irgend einen der uns erhaltenen Psalmen mit Sicherheit in jenes Zeitalter hinaufzurücken, selbst nicht den achtzehnten, wenigstens nicht in seiner gegenwärtigen Gestalt [1]). Denn in der Mehrzahl der Psalmen ist das religiöse Leben des Volkes vollständig entwickelt, und zwar nicht bloß nach der objectiven Seite des Bewußtseins und der Anschauung, sondern auch nach der subjectiven des Selbstbewußtseins und Gefühles. Die Idealität und Universalität des Göttlichen tritt in so klarer und freier Weise hervor, die subjective Beziehung darauf hat eine solche Consistenz und Selbstgewißheit gewonnen, die Gegensätze der Rechtschaffenen und Frevler, der Gläubigen und Irreligiösen sind so weit auseinandergetreten, kurz der Kampf des religiösen Princips ist so weit gediehen, daß diese Dichtungen der größeren Mehrzahl nach nur in einer Zeit entstehen konnten, welche eine längere Reihe von Stadien durchlaufen war als das davidische Zeitalter, und nicht bloß die Anfänge der Lyrik, sondern auch das einfachere prophetische Bewußtsein und die schöpferische Wirk-

[1]) Auch abgesehen von der Ueberschrift und dem Schluß (V. 31. 32.) fehlt dem Liede die lyrische Einheit, es herrscht darin zu viel Reflexion, die Vorstellungen scheinen später, und V. 7. weist der Pallast, wenn man auch den Himmel versteht, auf den Tempel hin, da ja ein Himmelspallast erst Abstraktion vom Tempel ist. Indeß kann der Psalm eine ächte Grundlage haben, da allerdings David redend eingeführt ist, nicht das Volk oder ein späterer König.

samkeit der älteren Propheten hinter ſich hatte. Eine einfachere, im Kampf mit ſich ſelbſt und mit dem Objectiven begriffene Lyrik müſſen wir zwar auch den älteren Zeiten zuſchreiben und das Erwachen des prophetiſchen Geiſtes hatte ſelbſt eine lyriſche Seite; David und einige ſeiner Zeitgenoſſen haben gewiß auch wohlthätig auf die Entwickelung der Lyrik gewirkt, und einzelne Lieder können ſich im Munde des Volkes erhalten haben und in umgebildeter Geſtalt in unſere Pſalmenſammlung übergegangen ſein, oder wenigſtens als ältere Vorbilder ihren Einfluß geäußert haben; aber die Blüthe der lyriſchen Dichtkunſt fällt ſicherlich nicht in das davidiſche Zeitalter und der große Ruhm, den David als Liederdichter ſich erworben hatte, verbürgt eben ſo wenig den davidiſchen Urſprung vieler oder weniger der uns erhaltenen Pſalmen, als die Sage von Salomo's tauſend und fünf Liedern[1]) uns veranlaßt, ihm irgend einen Pſalm zuzuſchreiben. Die davidiſche Muſe hatte überhaupt ſchwerlich die vorherrſchend religiöſe Tendenz[2]), wie ſie ein ſpäteres Zeitalter erſt vorausſetzte, zumal wenn man den Zweck der Lieder mit dem Cultus und einem levitiſchen Sängerperſonale in Verbindung denkt. Denn das Verhältniß der älteren Lieder zu den jüngeren in unſerer Sammlung zeigt, daß die Tempelpoeſie am ſpäteſten ausgebildet wurde, und der Verfaſſer der Chronik thut einen bedeutenden Mißgriff, indem er David einen ganz ſpäten, ſogar zuſammengeſetzten Tempelpſalm zur Feier der Translocation der Bundeslade dichten läßt[3]). In älteren Zeiten war allerdings auch Geſang und Tanz mit dem Cultus verbunden[4]); diejenige Form aber, welche die Chronik ins davidiſche Zeitalter zurück verſetzt und wobei namentlich levitiſche Sänger fungirten, ſcheint ſich erſt kurz vor und nach dem babyloniſchen Exile ausgebildet zu ha-

[1]) 1 König. 5. 12.

[2]) Amos 6, 5.

[3]) 1 Chron. 16, 8 ff. Vergl. Pſ. 105. 96. 106.

[4]) 2 Sam. 6, 5. Amos 5, 23. Jeſ. 30, 29. u. a.

ben. — Wir ſchließen daher die Pſalmen als Erkenntnißquelle für den religiöſen Geiſt des davidiſch-ſalomoniſchen Zeitalters aus, und ſcheuen weniger den Vorwurf der Hyperkritik als der gedankenloſen Amalgamirung des Ungleichartigen, zumal da nur eine ſo ſpäte und unſichere Tradition für das Gegentheil ſpricht. Mit den angeblich ſalomoniſchen Schriften verhält es ſich auf ähnliche Weiſe. Das Hohelied und den Prediger wird jetzt ſo leicht Niemand mehr von Salomo ableiten, unter den Sprüchwörtern dagegen, namentlich in der älteren Hauptſammlung, können ſich einige ächt-ſalomoniſche Elemente erhalten haben; wäre dieß aber auch im höheren Maaße der Fall, als es wahrſcheinlich iſt, ſo könnte das Einzelne dennoch nur nach Maaßgabe anderweiter Kenntniß des damaligen Geiſtes ausgeſchieden werden und hätte als Einzelnes erſt Bedeutung in einem allgemeinern Zuſammenhange. Denn vereinzelte Sentenzen laſſen viel weniger einen Schluß machen auf die Totalität des religiöſen Geiſtes, als ein einzelnes lyriſches Gedicht; bei den Sprüchwörtern gehört aber gerade der erſte Abſchnitt oder der Eingang, der ſich vorzugsweiſe auf einem allgemeineren Standpunkte hält, einem ſpäteren Zeitalter an, wie die Analogie des Buches Hiob beweiſt. Denn ſelbſt das letztere in ein höheres Alterthum hinaufrücken heißt daſſelbe in jeder Hinſicht mißverſtehen. Wir müſſen daher auch bei Salomo und deſſen Zeitalter auf gleichzeitige Erkenntnißquellen verzichten, dürfen aber im Gegentheil aus der Art und Weiſe, wie jener König im Hohenliede eingeführt iſt, den Schluß ziehen, daß ſich die übertriebene Vorſtellung von ſeiner Weisheit erſt ziemlich ſpät ausgebildet hat. — Halten wir uns nun vorzugsweiſe an die Tradition der Bücher Samuelis und der Könige und ſuchen darin noch ſolche Elemente auszuſcheiden, welche der ſpäteren Betrachtungsweiſe angehören, ſo wird ſich freilich ein von der gewöhnlichen Anſicht abweichendes Reſultat ergeben, wir werden dafür aber auch in den Stand geſetzt werden, den ſtetigen Entwickelungsgang des

hebräischen Geistes zu verfolgen und so das einzelne Moment in organischer Einheit mit dem Ganzen zu begreifen.

Im Allgemeinen läßt sich noch ziemlich genau verfolgen, wie der hebräische Geist im davidisch-salomonischen Zeitalter in halbunbewußtem Triebe die Momente entfaltete, welche an sich in seinem Principe lagen, wie also auch hier das unmittelbare Leben der religiösen Vorstellung voranging und in allmäliger Wechselwirkung die verschiedenen Momente daran absetzte. Die Veranlassungen und die Motive der handelnden Personen waren deshalb öfter verschieden von den Resultaten; dort herrschte oft das Scheinbarzufällige, Empirische, das sich in endlichen Zwecken erging, hier concentrirten sich die für sich vereinzelten Bedingungen zur Totalität und erzeugten die Idee. Jenes Zeitalter konnte kaum eine Ahnung davon haben, welchen Einfluß auf das religiöse Bewußtsein das nach empirischen Rücksichten eingeführte Königthum, David's Eroberungen, Salomo's Handel, Verbindung mit auswärtigen Völkern, Tempelbau und dergleichen haben würden, eben so wenig als man seit dem achten Jahrhundert sogleich die Bedeutung erkannte, welche der Umstand hatte, daß das hebräische Volk in den großartigen Entwickelungsgang der welthistorischen Reiche gezogen wurde. So lange eine Bildungsstufe noch in unmittelbarer Thätigkeit begriffen ist, kann der Inhalt derselben nicht vollständig der Anschauung gegenübertreten; die Erscheinung muß untergehen und das Empirische, Einzelne verschwinden, damit das Allgemeine, die Idee in höherer Freiheit sich erzeuge. Dieß wird sich besonders bei der Vorstellung des theokratischen Königthums und beim Cultus zeigen. Eben so nothwendig liegt es in der geistigen Entwickelung, daß der Volksgeist, wenn er nach längerer Vorbereitung eine neue Bildungsstufe erreicht und so eine neue Bahn eingeschlagen hat, weit schnellere Fortschritte macht als vorher, wo an der mehr verborgenen Grundlage des Gebäudes gearbeitet wurde; jene Fortschritte stellen sich freilich in der Erscheinung noch mehr heraus, als sie ihrem concreten und intensiven Gehalte nach sind,

bedingte Conflict des Volksbewußtseins nicht anders hervortreten, als in jener Erscheinung. Denn sonst wären die höheren Elemente gänzlich untergegangen, was aber zugleich darauf führen würde, daß sie nicht organisch aus dem allgemeinen Volksbewußtsein entsprungen, sondern mechanisch von außen herübergetragen wären. Findet nun ein bedeutender Unterschied statt zwischen der religiös-sittlichen Bildung der Volksmasse und der Träger eines besseren Geistes, so sondern sich in der Regel die letzteren von dem großen Haufen auch äußerlich ab, sei es durch den Aufenthaltsort, oder Kleidung und sonstige Pflege des Körpers, oder durch andere Sitten. Heilige und Propheten giebt es nur in Zeiten eines solchen Mißverhältnisses, ihre Eigenthümlichkeit wird durch den Gegensatz näher bestimmt und die Form ihres Bewußtseins kann nur daraus begriffen werden. Ursprünglich fließt ein geweihetes Leben aus göttlicher Erregung, ist freier Entschluß, wird daher auch nur von Erwachsenen gewählt und findet meist würdige Theilnehmer. Daher sagt der Prophet Amos [1]), daß Jehova aus Israels Söhnen Propheten und aus seinen Jünglingen Geweihete (Nasiräer) erweckt habe, und zwar zum Heile des Volkes, das aber jene höheren Erscheinungen verachtet habe. In dieser Stelle ist theils die Aehnlichkeit der Propheten und Nasiräer im ursprünglichen Sinne des Wortes, theils das im Allgemeinen gleiche Zeitalter, wo beide auftraten, ausgesprochen; denn Amos redet, wie der Zusammenhang zeigt, von der Zeit nach der Eroberung Palästina's, wo auch nach der übrigen Tradition erst eine Mehrheit von Propheten erweckt wurde. Zugleich liegt in den Worten der Unterschied beider, der aber wohl nicht zu allen Zeiten gleich strenge, ja überhaupt nicht strenge war, da manche Propheten ein asketisches Leben führten, Samuel selbst ein Nasiräer war, und umgekehrt die prophetische Begeisterung sich leicht aus dem enthaltsamen, Gott geweiheten Leben entwickeln konnte. Beide Erscheinungen des

[1]) Amos 2, 11. 12.

geiſtigen Lebens waren durch ein inneres Band zuſammengeſchloſſen und wahrſcheinlich auch durch ein äußeres. Darf man Gewicht darauf legen, daß die Propheten in älteren Zeiten Seher, nicht Propheten genannt wurden [1]), ſo folgt daraus, daß nicht die begeiſterte Volksrede, ſondern das Schauen der Zukunft den Hauptinhalt ihrer eigenthümlichen Wirkſamkeit bildete. Die prophetiſche Rede, wenn wir ihre Form nach Maaßgabe der uns erhaltenen prophetiſchen Schriften beſtimmen, konnte ſich erſt ſpäter ausbilden, Seher dagegen gab es im höheren Alterthume; ſie wurden nur bei beſonderen Veranlaſſungen um Rath gefragt, oder traten zuweilen von freien Stücken auf, um ihren Einfluß geltend zu machen, ſtanden daher in beiden Beziehungen hinter Moſe, Samuel und den ſpäteren Propheten zurück, und werden deshalb von der Sage nicht hervorgehoben. Sie waren außerdem wohl ſeltene Erſcheinungen, ſelbſt noch im Zeitalter Samuel's, wo Geſichte nicht häufig vorkamen [2]) und wo das Orakel als das gewöhnliche Mittel galt, die Zukunft zu erfahren, daneben Wahrſagerei und Zauberei. Es muß daher befremden, daß man damals ſchon mehrere Vereine von Sehern antrifft, um ſo mehr, da der Zweck der Gemeinſchaft nicht in der Bildung zu Volksrednern oder Sängern liegen konnte, wie denn auch die Sage wenig von dem praktiſchen Einfluß jener Propheten und noch weniger von ihrer lyriſchen Fertigkeit ſagt, ſondern in der Förderung des ſittlichen Lebens und einer gewiſſen Beſchaulichkeit, die aber einen vorzugsweiſe praktiſchen Charakter hatte. Die Thätigkeit der Mitglieder war deshalb größtentheils auf die eigene Vollendung, nicht gerade auf die Bildung des Volkes gerichtet, und die Aeußerung des Höhern beſtand auch in einer einfachen Lyrik, aber verſchieden von der ſpäter ausgebildeten Pſalmenpoeſie. Dieſe Züge machen die Annahme wahrſcheinlich, daß jene Vereine aus Naſiräern und Propheten zu-

[1]) 1 Sam. 9, 9.

[2]) 1 Sam. 3, 1.

hova's, und zwar in einem höheren Sinne als die früheren Richter; als Mittler des göttlichen Willens trat er in höherer Machtvollkommenheit auf und kann daher als der Erste betrachtet werden, dem wir mit Sicherheit theokratische Herrschaft beilegen dürfen, obgleich der vollständige Begriff derselben sich erst später im Conflict mit dem weltlichen und abgöttischen Despotismus ausbilden konnte. Das Gemeinwesen war im Zeitalter Samuel's und der ersten Könige keineswegs organisch gestaltet, wie der Verlauf der Geschichte deutlich zeigt, und selbst der höhere Charakter von Samuel's Wirksamkeit war nicht im Stande, derselben Ansehen und durchgreifenden Einfluß zu verschaffen. Auf ihre nähere Form kann man nur aus einzelnen historischen Umständen schließen, da die längeren Reden, welche in die Erzählung eingeflochten sind, nicht für authentisch gehalten werden dürfen und selbst durch ihre Form den späteren Concipienten verrathen[1]). Wir betrachten daher Samuel's Verhältniß zu den beiden ersten Königen und untersuchen, ob die gewöhnliche Meinung, welche Samuel als den zweiten Stifter der Theokratie betrachtet, historisch begründet ist. Bei genauerer Ansicht zeigt sich, daß in der vorliegenden Form der Sage der Uebergang zum Königthume, Samuel's Mitwirkung dabei, wie sein Verhältniß zu Saul und David nicht klar und natürlich dargestellt sind. Die Veranlassung zur Wahl eines Königs soll Samuel's Alter und die Ungerechtigkeit seiner Söhne, welche er zu Richtern eingesetzt hatte, gegeben haben. Sie geht von einem Beschluß der Aeltesten und von dem Wunsche des Volkes aus, durch eine königliche Herrschaft anderen Völkern gleichgestellt zu werden[2]). Samuel erblickt in der Forderung nicht bloß Verwerfung seiner eigenen Auctorität, sondern auch Abfall von Jehova, parallel mit dem Götzendienste[3]), und giebt ungern dem

[1]) 1 Sam. 12, 11.

[2]) 1 Sam. 8, 1 ff. V. 19. 20.

[3]) 1 Sam. 8, 7. 8. 10, 19. 12, 12 ff.

Willen des Volkes nach, salbt indeß Saul und verwandelt ihn dadurch in einen andern Mann, bestätigt auch die Wahl vor den Augen des Volks durch das heilige Loos, das wunderbar den Stamm, das Geschlecht und die Person Saul's trifft. Schon früher hatte Samuel, um das Volk abzuschrecken, das Recht eines despotischen Königthums verkündet[1]) und zugleich vorhergesagt, daß Jehova das Volk später nicht erhören würde, wenn es über die Bedrückungen des Königs schriee; dieses Recht, denn von einem andern sagt die Erzählung nichts, schrieb er nun auch auf und legte es vor Jehova nieder[2]), wahrscheinlich in der Absicht, für spätere Zeiten die Wahrheit seiner Weissagung zu verbürgen. Nach den Umständen sollte man vielmehr eine Art von beschränkender Constitution erwarten, wofür man auch gewöhnlich die erwähnte Schrift gehalten hat; die Ausdrücke und der Zusammenhang der Erzählung führen aber keineswegs auf einen solchen Inhalt und die ganze spätere Geschichte weiß nichts von einer Constitution, die auch der orientalisch-despotischen Regierungsform zuwiderläuft[3]). Saul wird darauf nicht allgemein anerkannt, erscheint als Landmann und wird erst durch die Bedrängniß des verlassenen Volkes und seinen eigenen Heldenmuth zum Heerführer berufen; nach einem von ihm erfochtenen Siege erkennt das Volk ihn als König an, und er wird an heiliger Stätte als solcher bestätigt[4]). Die nun folgende Rede Samuels giebt auch richtig die äußere Kriegsgefahr als Veranlassung des Königthums an[5]), wodurch aber Samuel's Ver-

[1]) 1 Sam. 8, 10—18.

[2]) 1 Sam. 10, 25.

[3]) Fälschlich haben Einige das sogenannte Königsgesetz 5 Mos. 17, 14—29. dafür ansehen wollen, wo freilich der Ausdruck V. 14. aus 1 Sam. 8, 20. entlehnt ist. Auch die Stamm- und Volksrechte, welche sich in der Periode der Könige erhielten, haben keine constitutionelle Bedeutung, sondern waren unmittelbar durch die Verhältnisse selbst gesetzt.

[4]) 1 Sam. 11.

[5]) 1 Sam. 12, 12.

mittelung bei der Wahl Saul's aufgehoben wird. Die bald darauf erfolgende Verwerfung Saul's durch Samuel, als Repräsentanten Jehova's, ist längst als nicht gehörig motivirt erkannt; Samuel erscheint dabei als ein eigensinniger, grausamer Eiferer, und wenn man auch zu seiner Vertheidigung einzelne Flecken in Saul's Charakter anführt und fehlende Mittelglieder ergänzt, so wird man dennoch in die ganze Sage keinen inneren Zusammenhang bringen, da auch die bei Saul's Lebzeiten durch Samuel vollzogene Salbung David's höchst zweifelhaft ist. Wenigstens legte David kein Gewicht darauf, da er Saul fortwährend als König, ja als unverletzliche Person anerkannte [1]), und sich erst nach Saul's Tode vom Stamme Juda zum Könige salben ließ und später nach Isboseth's Tode von den übrigen Stämmen [2]). David erkannte auch in dem allmäligen Wachsen seiner Macht, nicht in der prophetischen Berufung die Bestätigung durch Jehova [3]). In der That war daher die Verwerfung Saul's für die Wirklichkeit eben so bedeutungslos als die angebliche heimliche Salbung David's; beides konnte höchstens einen moralischen Einfluß auf die handelnden Hauptpersonen auszuüben, den aber die Sage, wenn nicht gänzlich mythisch, dennoch übertrieben schildert, wenn sie mit David's Salbung die Mittheilung von Jehova's Geist an denselben und die Wegnahme dieses Geistes von Saul in unmittelbaren Zusammenhang setzt [4]). Hatte Saul bis dahin den göttlichen Geist noch behalten, so mußte ihn dieser vor der gänzlichen Verwerfung schützen; die letztere soll ja erst den Verlust des Geistes zur Folge gehabt haben, der ganzen Anschauung fehlt aber damit der innere Zusammenhang. Fürchtete übrigens Samuel, von Saul ermordet

---

[1]) 1 Sam. 24, 6—8. 26, 9. 2 Sam. 1, 16.

[2]) 2 Sam. 2, 7. 5, 3.

[3]) 2 Sam. 5, 12.

[4]) 1 Sam. 16, 13. 14. 18, 12.

zu werden, wenn er David öffentlich salbte[1]), so mußte er Aehnliches besorgen, wenn er Saul vor den Augen des Volkes verwarf, denn das Letztere war ja nur die negative Ergänzung zu dem Ersteren und umgekehrt. Daß ferner David ein König nach dem Herzen Jehova's sein würde, konnte erst der Erfolg lehren, und Samuel mußte doppelt mißtrauisch sein, wenn er sich in der Person Saul's geirrt hatte. Wir dürfen hiernach in jenem doppelten Act nur einen prophetischen Fluch und Segen, nicht die Aeußerung einer legislatorischen und executiven Gewalt anerkennen. In einem ähnlichen Lichte erscheint dann aber auch die Wahl und Salbung Saul's. Hätte es wirklich in Samuel's Macht gestanden, nach eigenem Urtheile dem Volke einen König zu geben und hätte Samuel die möglichen Gefahren eines despotischen Königthums vorausgesehen, so sieht man nicht ein, weshalb er dem Uebel nicht durch zweckmäßige Anstalten vorbeugte, und anstatt dem Volke die Gottlosigkeit seines Verlangens vorzuhalten und sein späteres Schicksal zu weissagen, nicht vielmehr den königlichen Despotismus vertragsmäßig beschränkte, den König seine höheren Pflichten lehrte und sich nicht willkürlich vom Schauplatze zurückzog. Erkannte das Volk, durch ein Wunder Samuel's erschreckt, in der Wahl eines Königs wirklich eine Sünde, die es zu seinen früheren Sünden noch hinzugefügt[2]), so stand es ja in seiner Macht, sich bei Zeiten noch zu bekehren, und Samuel brauchte nicht so weit nachzugeben, das Volk sammt seinem neuen Könige zuletzt nur noch vor dem Götzendienste zu warnen. Jenes Schuldbewußtsein des Volkes erscheint indeß ganz unglaublich, da es in einer Zeit erweckt sein soll, wo Saul's erster Sieg den Segen des Königthums gezeigt und eine allgemeine Begeisterung bewirkt hatte, ja Samuel selbst kann in der neuen Würde kein so großes Uebel erblickt haben, wie es die Sage vorstellt. Als Hauptgrund wird angeführt, daß die Erwählung eines irdischen

[1]) 1 Sam. 16, 2.
[2]) 1 Sam. 12, 19.

Königs zugleich die Verwerfung Jehova's ſei und daher dem Götzendienſte gleichſtehe; dieſen Grund müſſen wir aber aus denſelben Rückſichten, wie früher Gideon's Antwort[1]), für unhiſtoriſch erklären. Denn es liegt darin der Gegenſatz des gewöhnlichen weltlich-deſpotiſchen Staates und eines höheren Staates, deſſen rechtliche und ſittliche Verhältniſſe nach dem göttlichen Willen beſtimmt ſind, ausgeſprochen; dieſer Gegenſatz konnte aber nur zum Bewußtſein kommen, als überhaupt ſchon ein Staat vorhanden war, konnte daher erſt durch die ſpäteren Propheten und Prieſter ins Leben gerufen werden. Die Vorſtellung von einer weltlichen Macht überhaupt konnte Samuel nicht fern liegen, da ſie ſchon früher ſtatt gefunden hatte und der Uebergang zum Königthum nicht ſo ſchroff war, wie ihn etwa die ſpätere Sage darſtellte; ja die Anſicht vom Königthum wäre von Samuel nicht einmal conſequent behauptet, da er David als einen Herrſcher nach dem Herzen Jehova's anſah und überhaupt mit der Salbung eine höhere Weihe verbunden dachte. Faſſen wir dieß Alles zuſammen, ſo wird es ſehr wahrſcheinlich, daß die Sage der Bücher Samuelis erſt durch die ſpätere theokratiſche Anſicht ihre gegenwärtige Form erhalten hat, aber ſo, daß die ächt-hiſtoriſche Grundlage noch zu erkennen iſt und beide Elemente daher nicht recht zuſammenſtimmen. Das Königthum erſcheint in der Form des ſpäteren weltlichen, zum Theil götzendieneriſchen Deſpotismus, Samuel als Repräſentant der ſpäteren Propheten; alles Unheil, das mit jenem zuſammenhing, wird mit der Einführung desſelben in Verbindung gebracht und als Abfall des Volkes von Jehova dargeſtellt; wie dagegen die ſpäteren Propheten nur durch höhere göttliche Auctorität jenem Uebel entgegenwirkten ohne die äußere Macht zur Umgeſtaltung der Dinge zu beſitzen, ſo beſchränkt ſich auch Samuel auf ſolche Maaßregeln, obgleich unter den damaligen Umſtänden wohl noch andere zu Gebote ſtanden, wenn ſonſt Samuel die ſpätere

[1]) S. 263.

Geschichte prophetisch erkannt hätte. Dabei nahm die Sage auf den späteren Verlauf der Geschichte Rücksicht und suchte ihn mit der göttlichen Leitung und der prophetischen Repräsentation derselben durch Samuel in unmittelbaren Zusammenhang zu setzen. Deshalb wird Saul verworfen und verliert durch eine unschuldige Opferhandlung die Bestätigung seines Königthums, die ihm Jehova eben jetzt für die Ewigkeit zugedacht hatte [1]); deshalb wird David schon durch Samuel heimlich gesalbt und erscheint dieser in der ganzen Sage in einem nachtheiligeren Lichte, als er gewiß verdient, da sein Eifer gegen das Königthum nicht so unverständig und ohnmächtig zugleich gewesen sein kann. Als historisch wahrscheinliche Veranlassung zur Königswahl haben wir die Bedrängniß des Volkes durch die Ammoniter, so wie Saul's Heldenmuth und Kriegsglück zu betrachten [2]). Ob das Volk sich an Samuel wandte und einen König begehrte, oder ob der letztere, den früheren Richtern gleich, durch höheres Kraftgefühl getrieben, sich selbst zum Anführer aufwarf, und, nachdem er gesiegt, die Würde beibehielt, kann zweifelhaft bleiben; für jene Weise spricht der Name des ersten Königs, der freilich auch einen anderen Ursprung haben und zu der gegenwärtigen Form der Sage erst Veranlassung geben konnte, für diese sprechen die Umstände selbst [3]), da sich so ein allmäliger Uebergang der einen Regierungsform zu der andern nachweisen läßt. In der Sage wird der spätere Despotismus der hebräischen Könige in dieselbe Kategorie gestellt mit dem orientalischen Despotismus überhaupt, das Volk verlangt daher anderen Völkern gleichgestellt zu werden [4]); die ganze Weise der Forderung muß jedoch nach ihrer prophetischen Tendenz beurtheilt werden, und war gewiß ursprünglich weniger durch Reflexion auf andere Völker als

[1]) 1 Sam. 13, 13. 15, 26.
[2]) 1 Sam. 11. Cap. 12, 12.
[3]) 1 Sam. 11, 5 ff.
[4]) 1 Sam. 8. 20.

durch das unmittelbare Bedürfniß hervorgerufen. Samuel bestätigte und weihete den neuen König zu Gilgal[1]), vollzog aber diesen Act weniger als Richter denn als Prophet; denn der Wille des Volks hatte bereits entschieden und es fehlte nur noch die höhere Weihe. Späterhin mogte Saul durch einzelne despotische Handlungen Samuel's Mißfallen erregen; dieser machte seinen prophetischen Beruf geltend und es kam zu manchen Streitigkeiten, welche zuletzt den alten Samuel bewogen, sich aus dem öffentlichen Leben zurückzuziehen. Saul's definitive Verwerfung, d. i. Absetzung ist dagegen nur ein Produkt der späteren Sage, die noch dazu bei der Motivirung höchst ungeschickt verfuhr, was aber dem einseitigen theokratischen Pragmatismus öfter begegnete. Die verschiedenen und einander widersprechenden Urtheile, welche man sich über Saul's und Samuel's Charakter gebildet hat, erledigen sich daher größtentheils durch die historische Kritik: geistliche Herrschaft und weltlicher Despotismus traten in jenem Zeitalter keineswegs schroff einander gegenüber, weil eben jede der beiden Sphären sich selbst noch nicht consolidirt hatte, vielmehr bildete sich das Königthum ganz empirisch und in allmäliger Entwickelung aus, und die beiden Hauptfactoren waren dabei der allgemeine Wille des Volkes und die persönliche Kraft der ersten Könige. Samuel's unmittelbarer Einfluß auf die Gestaltung der Dinge war unbedeutend; die Blüthe seiner Kraft und Thätigkeit war vorüber, als sich das Königthum bildete, und wenn er auch höchst wohlthätig auf den Volksgeist eingewirkt hatte und als ein Hauptrepräsentant des höheren Princips in früheren Zeiten dasteht, so würde man dennoch den historischen Entwickelungsgang verkennen, wenn man alle Folgen, die sich in späteren Zeiten aus dem König- und Prophetenthume entwickelten, auf ihn zurückführen wollte[2]). Seine Wirksamkeit hatte einen mehr unmittelbaren

[1]) 1 Sam. 11, 14.

[2]) Was de Wette (Bibl. Dogm. §. 69. 70.) über Samuel's Ein-

Charakter war im einfachen Bilden des Höheren begriffen, ohne schon die Totalität zu übersehen und zu berücksichtigen, die sich durch den historischen Verlauf des geistigen Lebens späterhin von selbst herausstellen mußte. — Auch in David's Geschichte tritt das theokratische Element sehr wenig hervor: er erwirbt sich durch persönliche Tapferkeit Ansehen, erscheint dann als Parteigänger, unterstützt von seinen Stammgenossen, allerlei Unzufriedenen und von den Philistern, wird hernach vom Volke zum Könige gewählt ohne prophetische oder priesterliche Bestätigung, zeichnet sich hauptsächlich durch Kriegsthaten aus, legt sich ein Harem und eine wie es scheint philistäische[1]) Leibwache bei, und wird überhaupt Gründer des despotischen Königthums. Wäre es auch historisch richtig, daß David noch während Saul's Regie-

---

fluß bemerkt, scheint mir durchaus der historischen Begründung zu entbehren. Denn der Hauptsatz, daß Samuel die Prophetenschulen stiftete, in welchen theokratische Volkslehrer und Demagogen gebildet wurden, welche den theokratischen Geist im Volke lebendig erhalten und als Wächter der Theokratie gegen die Anmaßungen der Könige und die Schlaffheit der Priester auftreten sollten — dieser Hauptsatz und Hauptzweck läßt sich nicht beweisen (Vergl. S. 281.). Eben so ungewiß ist es, daß Samuel den Priestern nur die Handhabung der theokratischen Formen ließ; dieß müßte auf mittelbare Weise geschehen sein, da Samuel, so viel wir wissen, keinen unmittelbaren Einfluß auf den Priesterstand ausübte. Die Geschichte spricht aber keineswegs dafür. Denn es ist unrichtig, daß die Propheten die symbolischen Formen seit jenem Zeitalter durchbrochen und als Verkündiger des göttlichen Wortes der Wahrheit gedient, während die Priester an den Symbolen hängen geblieben und sie in ihrer alten Abgeschlossenheit erhalten hätten. Die symbolischen Formen waren ja gar noch nicht abgeschlossen, die Priester haben sich vielmehr ein großes Verdienst um die Ausbildung der theokratischen Gesetzgebung erworben, und dienten darin ebenfalls der Wahrheit, wenngleich das prophetische Be-

[1]) Denn so muß man wohl den Namen der Trabanten הַכְּרֵתִי erklären, da dieß eine Benennung der Philister ist. Nach jener Form wurde dann das synonyme הַפְּלֵתִי und das spätere הַכְּרִי gebildet.

rung mit Samuel und einigen Prieſtern[1]) in Verbindung geſtanden hätte, ſo würde dieſer Umſtand ohne Folgen geweſen ſein und nur die Ohnmacht derſelben beweiſen. Da das hebräiſche Volk erſt ſeine politiſche Selbſtſtändigkeit erringen und ſich allmälig an die Vorſtellung der königlichen Herrſchaft gewöhnen mußte, ſo konnte ſich David's Regierung nicht wohl durch einen milderen Geiſt auszeichnen; der Vertrag, den er beim Beginne ſeiner Alleinherrſchaft mit den Aelteſten der Stämme an heiliger Stätte abſchloß[2]), hatte zwar religiöſe Sanction, ſein Inhalt war aber gewiß ſehr einfach und weit entfernt von einer Conſtitution. Die Staatsverfaſſung unter den Königen beſtand, ſo viel wir wiſſen, in gewiſſen herkömmlichen Rechten und Pflichten, welche ſowohl den Königen als dem Volke und deſſen Aelteſten zuſtanden; es fehlten indeß ſolche Beſtimmungen, wodurch die verſchiedenen Sphären des Gemeinweſens zu ihren Rechten kamen, das letztere bildete keinen eigentlichen Organismus und der allgemeine Wille, in der Macht des Deſpoten concentrirt, hatte daher einen mehr zufälligen Charakter. Ueber dieſe abſtracte, unvollkommene Form hat ſich der hebräiſche Staat während ſeiner ganzen Entwickelung nicht erhoben; dagegen erzeugte ſich aus dem höheren Princip und im Gegenſatz zu jenen zufälligen und öfter ungöttlichen Geſtalten die hierarchiſch-theokratiſche Verfaſſung, die freilich für ſich nicht beſtehen konnte, aber eine weſentliche Ergänzung der erſtern war. In der Periode der erſten Könige war der Gegenſatz nur im Keime vorhanden, das

---

wußtſein eine höhere Form und ſchöpferiſche Kraft hatte. Dieſe Verhältniſſe bildeten ſich aber ſpäter von ſelbſt aus und in Samuel's Perſönlichkeit und Wirkſamkeit lagen noch die unentwickelten Keime der ſpäter auseinandergehenden Richtungen.

[1]) 1 Sam. 21. u. 22. Ohne allen Beweis rechnet noch Movers (Krit. Unterſuch. ü. d. bibl. Chronik. S. 273.) Saul und David zu den Königen, die von der Prieſterkaſte ein- oder abgeſetzt ſeien; dieß iſt ſelbſt dann unrichtig, wenn man mit dem Chroniſten Samuel zu einem Leviten macht.

[2]) 2 Sam. 5, 3.

despotische Königthum erhielt jedoch ein Uebergewicht, weil es sich seiner Natur nach schneller ausbilden konnte, eben deshalb aber auch eine weniger gesicherte Grundlage hatte. Das hebräische Volk gewöhnte sich nicht sogleich an den Despotismus, gewisse Stammnteressen machten sich geltend, und die einseitig kriegerische Verfassung, welche David dem Volke geben wollte [1]), mußte lästig erscheinen. So erklärt es sich, daß Absalom's Empörung für David so gefährlich wurde, daß ein bedeutender Theil des Volkes sich berechtigt hielt, Absalom förmlich zu salben [2]), daß ferner schon unter David Mißhelligkeiten zwischen dem Stamm Juda und den übrigen Stämmen ausbrachen [3]), die jetzt wie nachher unter dem despotischen Salomo nur mit Gewalt unterdrückt werden konnten, nach Salomo's Tode aber die Theilung des Reichs herbeiführten. Die Constituirung des Reiches Israel unter Jerobeam erscheint als Abfall, wenn man von der Alleinherrschaft David's und Salomo's ausgeht; beginnt man dagegen mit Saul, so läßt sich umgekehrt die erste Periode der davidischen Herrschaft als Abfall des Stammes Juda betrachten, zumal da die allgemeine Anerkennung David's durch das Glück der Waffen und andere zufällige Umstände bedingt war, während später die zehn Stämme gegen Rehabeam triftigere Rechte geltend machten [4]). Denn Salomo's Regierung war vorzugsweise despotisch und keineswegs von dem Geiste höherer Weisheit geleitet. Gegen seinen Bruder Adonia, welcher den Feldherrn Joab und den Priester Abjathar, David's treueste Freunde, für sich hatte, konnte er sich nur durch

---

[1]) 2 Sam. 24.

[2]) 2 Sam. 19, 11.

[3]) 2 Sam. 19, 10 ff. 20, 1 ff.

[4]) An einer prophetischen Auctorität fehlte es ihnen gleichfalls nicht, 1 König. 11, 29 ff.; diese kam aber nicht in Betracht und ist auch nicht einmal historisch gewiß.

eine Reihe von Bluturtheilen behaupten [1]); er wurde zwar von dem Priester Zadok und dem Propheten Nathan gesalbt, diese handelten aber nach der Sage im Auftrage David's, nicht als theokratische Gewalthaber, und den eigentlichen Ausschlag scheint die Leibwache gegeben zu haben, welche Salomo für sich gewonnen hatte. Nach der späteren Sage war Salomo Anfangs sehr fromm, wurde selbst göttlicher Offenbarungen gewürdigt, sein Sinn war so sehr auf das Höhere gerichtet, daß er Jehova nur um Regentenweisheit bat, und zur Belohnung nicht nur diese, sondern auch irdische Güter in Fülle erhielt; in diesem Geiste baute er auch noch den Tempel und wurde erst gegen Ende seines Lebens durch die ausländischen Weiber zur Abgötterei verleitet. Dieser Construction der Sage fehlt indeß der innere Halt; die Verbindung mit ausländischen Weibern verräth schon Salomo's Hinneigung zu fremden Sitten und selbst der Tempelbau durch phönizische Künstler läßt sich nicht ganz davon trennen; Salomo verkaufte ferner an Hiram zwanzig galiläische Städte, die doch wahrscheinlich auch von hebräischen Einwohnern bewohnt waren [2]), und hielt ein stehendes Heer, weniger um die auswärtigen Eroberungen zu behaupten, als die eigenen Unterthanen im Zaum zu halten. Schwerlich waren es bloß die Ueberreste der alten kanaanitischen Einwohner, die zu harten Frohndiensten gezwungen wurden [3]), denn wollte man dieselben auch in schärferer Trennung von den Israeliten denken, als es nach dem Verlauf der Richterperiode wahrscheinlich ist, so reichten sie für Salomo's Zwecke nicht hin, und da wir ein organisirtes Abgabensystem damals noch nicht voraussetzen dürfen, so wird sich die Härte des königlichen Despotismus, welche nach-

---

[1]) Der Referent 1 König. 2. führt dieselben fälschlich auf den sterbenden David zurück, wo sie ganz unnatürlich erscheinen und David's Charakter brandmarken.

[2]) 1 König. 9, 11.

[3]) 1 Kön. 9. 20 ff.

her die Veranlassung zum Abfall der zehn Stämme wurde[1]), auf alle Kräfte des Volkes ausgedehnt haben. Salomo bewirkte allerdings Großes nach Verhältniß der Volkskräfte, dieß ist aber im Orient fast nie ohne despotische Härte geschehen, und wenn man diese nach Maaßgabe der Verhältnisse für Weisheit ansehen will, so gebührt Salomo der Name des Weisen; die spätere Sage der Hebräer hat aber diesen Begriff im höheren Sinne gefaßt und auf eigentliche vom göttlichen Geist mitgetheilte Regenten- und Lebensweisheit bezogen, die wir nach allen historischen Umständen Salomo nur in geringem Grade beilegen können. Derselbe erscheint in der Sage als Repräsentant seines ganzen Zeitalters, worin die Hebräer zuerst vielseitigere Kenntnisse und überhaupt eine gewisse Cultur erlangten[2]); diese ursprünglich weltliche und empirische Weisheit wurde dann in einem spätern religiösen Geiste aufgefaßt, und aus solchen verschiedenartigen, zum Theil sich aufhebenden Elementen bildete sich dann die Ueberlieferung, wie sie in den Büchern der Könige und noch einseitiger aufgefaßt in der Chronik vorliegt. Hätte Salomo eine so geläuterte und innerlich durchgebildete Erkenntniß der Wahrheit gehabt, wie sie ihm die Sage beilegt, besonders in dem Gebete bei der Einweihung des Tempels[3]), so wäre es schlechterdings unmöglich gewesen, daß er später in Götzendienst versinken und überhaupt ein schwelgerisches und ungöttliches Leben führen konnte, zumal da der Widerspruch der theoretischen Erkenntniß und des praktischen Lebens im höheren Alterthum viel weniger vorhanden war und immer voraussetzt, daß ein Individuum entweder die schon vorhandene Wahrheit äußerlich in sich aufnimmt oder einer einseitig-contemplativen Richtung zuge-

---

[1]) 1 König. 12. 9 ff.

[2]) Selbst die Schreibekunst scheinen sie nicht viel früher von den Phöniziern erhalten zu haben, wie dieß Hartmann (historisch-kritische Forschungen über die BB. Mose's S. 388 ff.) zu erweisen sucht.

[3]) 1 König. 8.

than ist. Wir dürfen indeß um so weniger Bedenken tragen, die Tradition ihres ganzen religiösen Gewandes zu entkleiden, da derselbe Referent[1]) schon David die Kenntniß eines schriftlich vorhandenen mosaischen Gesetzes beilegt, wovon die ältere Sage der Bücher Samuelis noch nichts weiß und wodurch auch David nicht gerade geehrt wird, indem derselbe keineswegs das spätere Ideal eines vollkommen gesetzlichen Königs darstellte[2]).

Als historische Thatsache dürfen wir hiernach annehmen, daß das Königthum auf empirischem Wege durch die äußeren Bedrängnisse des Volks und das gefühlte Bedürfniß einer kräftigern Vertretung des allgemeinen Willens eingeführt wurde und bald die Form des gewöhnlichen orientalischen Despotismus annahm, so weit derselbe mit dem eigenthümlichen Volksgeiste verträglich war; daß ferner dasselbe keineswegs als ein neues Moment zu einer bis dahin bestehenden Priesterherrschaft hinzukam und von einer Priesterkaste eingeführt und sanctionirt wurde, sondern vom Willen des Volkes überhaupt ausging, wobei Priester und Propheten nur unselbstständige Organe des allgemeinen Willens bildeten, und selbst in dieser Eigenschaft nicht für nothwendig erachtet wurden; daß das Königthum daher auch nicht von vorn herein als ein nach religiösen Rücksichten verwerfliches Institut erschien, vielmehr erst gewisse allmälig eintretende Mißbräuche die Mißbilligung der Propheten oder Priester erregten, und daß endlich die Rechte des neuen Königthums nur den bisherigen Rechten des Volks, nicht denen einer Priesterschaft oder der Propheten, gegenüber im Allgemeinen bestimmt wurden. Hieraus ergiebt sich dann, daß eine bestimmtere Vorstellung vom theokratischen Staate in dieser Periode noch nicht vorhanden war; denn hätte sie im Volke Realität gehabt, so mußte sie auch eine

---

[1]) 1 König. 2, 3 ff.

[2]) Daß die Bücher der Chronik manche unhistorische Züge in das Leben David's einmischen, giebt selbst Movers (a. a. O. S. 270.) zu.

Mehrheit von Repräsentanten hervorrufen, diese mußten wirkliche Gewalt über den Volksgeist ausüben und dem beginnenden Königthum sogleich gewisse Schranken anweisen. Die Geschichte zeigt uns aber den umgekehrten Gang, daß nämlich das Priesterthum erst späterhin, theils in Verbindung mit dem Königthume, theils im Gegensatz zu demselben größere Bedeutung, Rechte und Macht gewinnt, und daß auch das Prophetenthum, dessen Rechte immer persönlich blieben und an keine bestimmte Statute gebunden wurden, erst seit jener Zeit größeren Einfluß auf die Entwickelung des Gemeinwesens erlangt. Wie wenig das Priesterthum im gegenwärtigen Zeitalter schon einen in sich abgeschlossenen Stand bildete, zeigt besonders der Umstand, daß auch die Könige priesterliche Handlungen verrichten, das priesterliche Gewand tragen, opfern, das Volk segnen [1]), eine Sitte, die aber nicht gerade als Vorrecht derselben angesehen werden kann, da in einem untergeordneten Kreise jeder Aelteste oder Familienvater dasselbe Recht hatte, weil ja das Opferritual in diesem Zeitalter noch nicht vorzugsweise Geschäft der Priester geworden, und überhaupt der Gegensatz von Laien und Priestern noch nicht bestimmt ausgebildet war. Die Könige, welche noch die einzige wahrhaft reale Macht in Händen hatten, vereinigten die verschiedenen Seiten der Repräsentation des Volkes und mußten der religiösen Betrachtung wohl als Organe des göttlichen Willens erscheinen. Wie weit sich aber schon jetzt die Vorstellung ausbildete, daß die Kö-

---

[1]) 2 Sam. 9, 12 ff. 1 König. 3, 4. Cap. 8. Die Vereinigung dieser Handlungen beweist, daß die Könige allerdings persönlich opferten, wobei sich dann aber von selbst versteht, daß sie nicht gerade jedes Opferthier eigenhändig schlachteten und zerlegten. Movers folgert daraus nichts weiter, als daß nach Entstehung der königlichen Würde die früher rein hierarchische Verfassung (?) in soweit eine Veränderung erlitten habe, daß mit der Regierungsgewalt auch die obere Leitung der geistlichen Angelegenheiten (?) von den früheren priesterlichen Häuptern (?) auf ihre weltlichen Nachfolger (?) übergegangen sei. Vergl. 2 Chron. 29, 5 ff. 27, 30 ff." (a. a. O. S. 276.).

nige Stellvertreter Jehova's auf Erden, Söhne Jehova's, geheiligte und unverletzliche Personen seien, läßt sich im Einzelnen nicht verfolgen, da sich in der Sage, namentlich in den eingestreuten Reden, die ächt-historischen Elemente von der späteren Ansicht des Referenten nicht bestimmt scheiden lassen. David's und Salomo's Regierung waren gewiß sehr drückend und konnten nur in der späteren Vorstellung, welche den Culminationspunkt der äußeren Macht einseitig herausstellte, als idealer Zustand des Gemeinwesens angesehen werden; dieß hinderte jedoch nicht, daß das Volk in dem neuen Glanze der königlichen Herrschaft, im Siege und in der Pracht ein Zeichen der Gunst Jehova's oder anderer Götter erblickte. Denn die Macht gilt ja dem Orientalen überhaupt als die höchste Offenbarung des Göttlichen, und war auch die Vorstellung Anfangs noch roh, so enthielt sie dennoch den Keim zu einer höheren Gestaltung. Es handelte sich darum, daß ein in der Wirklichkeit repräsentirter allgemeiner Wille, dem die besonderen Interessen und Neigungen aufgeopfert werden sollten, als göttlich erkannt würde. Diese Anerkennung mußte vom Unmittelbaren, einer sich aus dem Zusammenfluß der Umstände hervorbildenden weltlichen Herrschaft, ausgehen und konnte erst später auf den unsichtbaren König und eine von diesem sanctionirte Gesetzgebung hingelenkt werden. Beide Seiten waren zwar nie schlechthin getrennt, fielen aber insofern auseinander, als die weltliche Herrschaft nur im Allgemeinen auf die göttliche Leitung bezogen wurde, während sie im Einzelnen öfter als despotische Willkür erschien, in der späteren theokratischen Anschauung dagegen Allgemeines und Besonderes als Moment des göttlichen Willens angesehen und die Willkür der menschlichen Organe als unberechtigt ausgeschlossen wurde. Das Besondere und Einzelne bildete sich aber gewöhnlich auf rein-menschliche Weise aus, als Wille eines einzelnen Königs, als Rath eines Propheten oder Priesters und wurde erst später als Moment des göttlichen Gesetzes erkannt. Das Königthum scheint überhaupt bei den Hebräern bis auf die Zeit der messianischen

Vorſtellungen nur nach ſeiner abſtracten Seite als göttlich erkannt zu ſein: man betrachtete die Könige, zumal die beſſeren, als göttliche Machthaber, ohne aber eine Fülle theokratiſchen Geiſtes und höherer Weisheit damit verbunden zu denken, oder, was dasſelbe iſt, ſie als concrete Erſcheinungen des göttlichen Geſetzes zu verehren. Denn bei der näheren Beſtimmung der Anſchauung konnte nur die Erfahrung entſcheiden und dieſer konnten ſelbſt die beſſeren Könige wenig Veranlaſſung zu jener Vorſtellung geben, da die Ausbildung des höheren religiös-ſittlichen Princips oder des göttlichen Geſetzes nicht Sache der Könige, ſondern der Propheten und Prieſter wurde. Eine einſeitige Auffaſſung des theokratiſchen Staates, wie ſie in der Geſetzgebung des Pentateuch vorliegt, konnte deshalb das Moment der königlichen Gewalt faſt gänzlich bei Seite liegen laſſen. Die hebräiſchen Könige, beſonders die älteren, waren freilich auch Richter und fällten nicht bloß im öffentlichen Recht, ſondern auch in Privatangelegenheiten Urtheile[1]; die Entſcheidungen erfolgten aber nur nach Gutdünken, nicht nach einer geſetzlich vorhandenen Norm, die Rechtshändel ſelbſt waren in der Regel auch wohl weniger verwickelt, als in ſpäteren Zeiten, und kamen außerdem nicht ſämmtlich vor die Könige, da die Aelteſten der verſchiedenen Stämme und Gegenden immer die nächſte Inſtanz bilden konnten, an die man ſich wandte. Eine geordnete Gerichtsbarkeit beſtand in dieſem Zeitalter noch nicht, wie die Geſchichte Samuel's und ſeiner Söhne, und der abſalomiſchen Empörung deutlich zeigt; vielmehr gab das Unvollkommne dieſer Formen Veranlaſſung, daß ſich ſpäterhin die Prieſter des Gerichtsweſens annahmen und eine förmliche Geſetzgebung ausbildeten. Die Bücher der Chronik führen freilich die levitiſche Gerichtsbarkeit auf David zurück und laſſen ihn am Ende ſeines Lebens 6000 levitiſche Richter in den verſchiedenen Gegenden des Landes anſtellen[2];

[1]) 2 Sam. 12, 1—7. 14, 4—11. 15, 1—6. 1 König. 3, 16 ff.
[2]) 1 Chronik. 23, 4. 26, 29—32.

allein der ganze Verlauf der Geſchichte ſpricht dagegen. Denn wollte man auch die Beſtellung dieſer Richter als eine Folge der abſalomiſchen Empörung anſehen, was durch den Zuſammenhang, worin jene Nachricht mitgetheilt iſt, nicht einmal begünſtigt wird, ſo ſieht man nicht ein, womit jene Tauſende von Leviten und ihre übrigen Brüder, die erſt jetzt als Aufſeher beim Tempelbau angeſtellt ſein ſollen, ſich früher beſchäftigt hatten, um ſo mehr, da die ganze Exiſtenz derſelben von ihrem Berufe nicht getrennt werden konnte und ihr Einfluß durch eine allgemeinere Herrſchaft des Jehovadienſtes bedingt war. Wir ſchließen daher dieſe Nachricht als ſpätere unhiſtoriſche Sage aus und bleiben bei dem Reſultate ſtehen, welches uns die älteren hiſtoriſchen Bücher über die damalige Form des Gemeinweſens geben; hiernach waren aber die rechtlichen Verhältniſſe noch keineswegs durchgebildet, und wenngleich Samuel ſehr wohlthätig auf die Förderung derſelben gewirkt hatte, ſo waren dennoch zu dem ſyſtematiſchen Ganzen, welches im Pentateuch vorliegt, nur die erſten Schritte gethan.

Suchen wir jetzt in der Geſchichte des Cultus den oben bei der Betrachtung der Richterperiode abgebrochenen Faden fortzuleiten, ſo ſind es beſonders zwei Umſtände, um welche ſich hier Alles dreht, die Geſchichte der Gotteslade und der Tempelbau. Denn Samuel hat, ſo viel wir wiſſen, keinen directen Einfluß auf den Cultus ausgeübt und einzelne in der Erzählung vorkommende Ausſprüche, z. B. daß Gehorſam beſſer ſei als Opfer[1]), dürfen um ſo weniger als hiſtoriſch-ſichere Zeugniſſe betrachtet werden, wenn ſchon der Zuſammenhang ſie aufhebt. Die Geſchichte der Lade Gottes oder der Lade Jehova's — denn dieſen älteren Namen führt ſie gewöhnlich in den Büchern Samuelis — iſt eben ſo wichtig für die Beurtheilung dieſes beſonderen Gegenſtandes im Cultus als der damaligen religiöſen Bildung überhaupt, und wenngleich einzelne Züge der Erzählung von der

[1]) 1 Sam. 15, 22. Vergl. V. 33.

späteren Sage herrühren, so müssen doch die Hauptmomente, eben weil sie von späteren Vorstellungen abweichen, als historisch betrachtet werden. Wie mehrere Völker des Alterthums, auch die benachbarten Philister[1]), ihre Götter in den Krieg mitnahmen, so brachten auch die bedrängten Hebräer die Gotteslade von Silo ins Lager und meinten dadurch der göttlichen Hilfe gewisser zu sein[2]). Die Lade hatte hiernach für die Mehrzahl des Volkes keineswegs bloß symbolische Bedeutung, wozu auch ihre Form, besonders wenn man von den Gesetztafeln in derselben und den Cherubim über ihr abstrahirt, weniger geeignet war; sie galt vielmehr als Idol, so daß die äußere Darstellung und die Bedeutung nicht geschieden waren[3]). Auch Eli theilte die herrschende Ansicht, da er vor Schrecken über den Verlust der Lade starb. Die Philister auf der anderen Seite erkannten gleichfalls in der Lade die wirkliche Gegenwart des Gottes Israels, stellten sie in einen Götzentempel, um seine Hilfe zu bannen, wurden aber durch eine Landplage, die sie auf ihn zurückführten, bewogen, die Lade zurückzusenden. Man setzte sie auf einen neuen Wagen, bespannte ihn mit zwei säugenden Kühen, auf die noch kein Joch gekommen, und erwartete, welcher Richtung dieselben folgen würden. Die heiligen Thiere, welche hier, wie in anderen phönizischen und indischen Sagen zu Orakeln dienen[4]), nehmen ihren Weg nach der israelitischen Grenze und stehen auf dem Felde von Bethsemes still. Die israelitischen Feldarbeiter verstehen das Orakel, nehmen die Lade herab und opfern die Kühe mit dem Holze des Wagens auf derselben Stelle. Der ganze Verlauf der Sache und die Aehnlichkeit der später unter David angestellten Procession machen es wahrscheinlicher, daß sich die Philister dabei an hebräische Sitten angeschlossen, als

---

[1]) 2 Sam. 5, 21.

[2]) 1 Sam. 4.

[3]) Vergl. Baur's Symbolik und Mythologie I, 206 ff.

[4]) Kanne's Pantheon S. 244. Tacit. Germ. C. 40.

umgekehrt, und insofern dürfte die Erzählung zu manchen Schlüssen in Beziehung auf ältere Zeiten berechtigen, da levitische Träger der heiligen Lade im Alterthum nicht anzunehmen sind. Die Einwohner von Bethsemes wurden indeß von einer ähnlichen Plage heimgesucht, wahrscheinlich durch Ansteckung, angeblich zur Strafe, weil sie die Lade Gottes angesehen[1]; sie suchten deshalb die unheilbringende Lade los zu werden und die Einwohner des benachbarten Kirjath-Jearim nahmen sie zu sich. Sie stellten dieselbe, wie es scheint, in ein gewöhnliches Haus, das aber auf einer Anhöhe lag, und weiheten den Sohn des Besitzers als Priester und Hüter der Lade. Hier blieb sie an zwanzig Jahre[2], erscheint später im Lager des Saul[3], muß dann aber wieder nach Kirjath-Jearim zurückgebracht sein, weil sie zuletzt David von hier nach Jerusalem abholt[4]. Bei dieser Gelegenheit setzte man die Lade, wie es einst die Philister gethan, auf einen neuen mit Rindern bespannten Wagen; die letzteren wurden aber unterweges unbändig, warfen, wie es scheint, den Wagen um und tödteten einen der Führer, und veranlaßten durch dies unheilvolle Zeichen, daß David die Lade nicht sogleich nach Jerusalem führte, sondern in das Haus Obed-Edom's absetzte. Die Sage stellt es so vor, als ob Jehova den Usa getödtet, weil er es gewagt habe, die Lade zu berühren[5]; diese Motivirung des göttlichen Zorns gehört aber offenbar der spä-

---

[1]) 1 Sam. 6, 19. Von neugierigem Gaffen, wie es manche deuten, ist nicht die Rede; das bloße Anschauen ist Frevel, wie das Anfassen. 2 Sam. 6, 6.

[2]) 1 Sam. 7, 2.

[3]) 1 Sam. 14, 18.

[4]) 2 Sam. 6. Die Combinationen, welche Movers (Ueber die Chronik S. 287 ff.) über den Aufenthaltsort der Lade in der Richterperiode und später macht, beruhen auf der unerweislichen Annahme, daß die Redensart: „vor Jehova" erscheinen u. drgl. immer die Gegenwart der Bundeslade oder der Stiftshütte an den verschiedenen heiligen Orten voraussetze.

[5]) Bauer's hebräische Mythologie II, 106.

ren Vorstellung an und ursprünglich galt der ganze Hergang als ominös, besonders scheint den heiligen Rindern Bedeutung beigelegt zu sein. Denn das bloße Ansehen und Anfassen der Lade konnte erst als Profanation derselben gelten, nachdem sie längere Zeit im unzugänglichen Allerheiligsten gestanden hatte und durch verschiedene Hüllen den Blicken des profanen Volkes entzogen war. Im davidischen Zeitalter wäre jene Vorstellung nur dann möglich gewesen, wenn die Lade, sobald man sie aus dem heiligen Zelte nahm, mit Teppichen behangen gewesen, und nur an daran befindlichen Stangen getragen wäre; Beides widerspricht aber der Erzählung und ist erst von einer späteren Ansicht in die älteste Geschichte hineingetragen[1]). Der Umstand, daß man die Lade ohne Bedenken in Häuser von Privatpersonen absetzte und der sonstige rohe Bilderdienst des Zeitalters, selbst einiger von seinen Repräsentanten, zeigen, daß dem Cultus damals die spätere mysteriöse Hülle noch fehlte. Selbst David wurde erst durch die Erfahrung von der Unschädlichkeit und dem Segen der Gotteslade überzeugt und holte sie drei Monate nach obigem Ereignisse nach Jerusalem, wo sie in ein eigenes für sie aufgeschlagenes Zelt gestellt wurde[2]). Die dabei angestellte Procession, wobei David, mit einem leinenen Schulterkleide angethan, aus allen Kräften vor der Lade einhersprang, hat man sich ziemlich barbarisch zu denken und schwerlich möchte ein Psalm unse-

---

[1]) 4 Mos. 4, 5 ff. bs. V. 15. Daher sollten die Stangen in den Ringen immer stecken bleiben 2 Mos. 25, 15., was nicht zu 4 Mos. 4, 6. stimmt, wie denn die ganze Vorstellung des historischen Substrates entbehrt. Der Chronist betrachtet indeß hiernach die davidische Procession als ungesetzlich, leitet davon das Unheil ab und läßt das zweite Mal die Lade von Leviten an Stangen auf den Schultern getragen werden 1 Chron. 14, 11 ff. Fälschlich hat man daraus geschlossen, daß David das erste Mal dem Beispiel der Philister gefolgt wäre (Carpzov. Apparat. p. 261.); vielmehr hat sich die Anschauung des Pentateuch erst später ausgebildet.

[2]) 2 Sam. 6, 12 ff.

rer Sammlung den dabei zu Grunde liegenden religiösen Geist ausdrücken. Ob die Lade späterhin während David's Regierung wiederum in den Krieg mitgenommen sei[1]), ist nicht gewiß, noch unsicherer aber die Annahme, daß sie jemals den salomonischen Tempel verlassen habe[2]). — Die beschriebene Wanderung der Lade lehrt, daß dieselbe damals an keinen bestimmten Ort gebunden war und überhaupt nicht die Bedeutung eines Nationalheiligthums nach späterer Ansicht haben konnte. Denn sonst wäre es unbegreiflich, weshalb sie nach Kirjath-Jearim gebracht und nicht vielmehr nach Silo zurückgeführt, oder an den Ort gebracht wurde, wo Eli's Nachkommen Priester waren. Gab es aber damals mehrere heilige Orte und neben der Lade auch Jehovabilder, wie zu Nob, so konnte jenes alterthümliche Heiligthum leicht in den Hintergrund treten und gewann erst wieder größere und allgemeinere Bedeutung, seitdem es nach Jerusalem geführt und später in den Tempel gestellt wurde. Außerdem zeigt jene Wanderung, daß die Lade unabhängig gedacht wurde von einem ihr etwa besonders geweiheten Zelte; denn das heilige Zelt von Silo begleitet sie weder in den Krieg, noch wird es nachher nach Kirjath-Jearim oder nach Jerusalem gebracht. Diese Trennung zweier zusammengehöriger Gegenstände während eines Zeitraums von mehr als einem halben Jahrhundert wäre unerklärlich, wenn Lade und Zelt die im Pentateuch geschilderten gewesen wären. Allein der Lade fehlten, wie sich unten zeigen wird, die Cherubim, wahrscheinlich auch der goldene Ueberzug und die höhere mysteriöse Bedeutung; das im Pentateuch geschilderte Versammlungszelt aber war gar nicht vorhanden. Zwar heißt das Zelt zu Silo „Versammlungszelt" und „Haus Jehova's"[3]), allein diese im Pentateuch gebrauchten Namen sind nicht erweis-

---

[1]) 2 Sam. 11, 11. 15, 24.

[2]) Ps. 24. 47. 68. beweisen dieß eben so wenig, als 2 Chron. 12, 12. 20, 21 ff.

[3]) 1 Sam. 2, 22. 3, 15.

lich mosaisch; außerdem wird jenes Zelt auch „Tempel Jehova's" genannt[1]), woraus hervorgeht, daß der Referent spätere Namen in die ältere Geschichte übertrug. Salomo soll die Lade und „das Versammlungszelt" mit allen heiligen Geräthen des letzteren in den Tempel gebracht haben[2]); beide Gegenstände werden einfach verbunden und man denkt bei dem Zelte zunächst an dasjenige, welches David für die Lade aufschlug[3]). Vielleicht schwebte aber dem späteren Referenten das angeblich mosaische Zelt mit seinen Geräthen vor, aber in sehr unbestimmter Weise, da er nicht berichtet, was mit den Geräthen und dem ganzen Material des Zeltes geschehen sei. Denn hätte man Alles als heilige Reliquien aufbewahrt, so würde ein so wichtiger Umstand gewiß nicht verschwiegen und wenigstens der Ort, wo man es niedergelegt, kurz angegeben sein. Erst der Chronist[4]) berichtet, daß unter Salomo „das Versammlungszelt Gottes, welches Mose in der Wüste gemacht", nebst dem ehernen Opferaltar zu Gibeon gewesen, während die Lade in dem von

---

[1]) 1 Sam. 1, 9. 3, 3. In den Psalmen darf man solchen Mißbrauch des Namens nicht annehmen.

[2]) 1 König. 8, 3. 4.

[3]) 2 Sam. 6, 17.

[4]) 2 Chron. 1, 3. 4. Diese unkritische Angabe haben auch Neuere wieder vertheidigt (Keil: Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik S. 392. Movers: Ueber die Chronik S. 298 ff.). Während die Lade jene Wanderung machte, soll die Stiftshütte von Silo nach Nob gebracht sein, weil hier Eli's Nachkommen, Ephod und Schaubrodte erwähnt werden (1 Sam. C. 21.). Nach Vertilgung der Priesterschaft durch Saul soll das Zelt anderswohin gekommen sein, zuletzt nach Gibea oder Gibeon, weil hier nach 2 Sam. 21, 6. 9. Opfer „vor Jehova" gebracht werden; dazu würde dann die Angabe des Chronisten stimmen. Diese ganze Combination hat jedoch unerweisliche Prämissen in Ansehung der damaligen Einheit des Gottesdienstes, des Ephod, der Annahme, daß die Formel „vor Jehova" Lade oder Zelt voraussetze. Sie beruht ferner auf Unkenntniß der Zusammengehörigkeit beider Gegenstände und erklärt die lange Trennung beider gar nicht.

David aufgeſchlagenen Zelte zu Jeruſalem war; ſeine Angabe ging aber aus dem Beſtreben hervor, den moſaiſchen Cultus unter David und Salomo als beſtehend nachzuweiſen und verdient keinen Glauben, da ſie ſich mit den älteren Nachrichten nicht vereinen läßt.

Denken wir uns nun die Gotteslade, wie ſie im Zeitalter Samuel's und David's vorkommt, als einen ziemlich einfachen hölzernen Kaſten ohne Geſetztafeln, Goldüberzug und Cherubim, welche erſt eine ſpätere Anſicht, wie wir unten ſehen werden, hinzufügte, ſo erklärt ſich auf der einen Seite freilich die geringe Bedeutung der Lade, welche man ſelbſt in Privathäuſer abſetzte, auf der andern Seite entſteht aber die Frage, wie man ſich die Gegenwart Jehova's an einen ſolchen Kaſten gebunden vorſtellen konnte. Jedenfalls dachte man ihn als Behälter des gegenwärtigen Gottes, und es macht in dieſer Hinſicht wenig aus, ob man ſich ein Götterbild oder lieber einen heiligen Stein (Bätylion) als Inhalt, oder aber das Innere leer und den Kaſten ſelbſt als Haus Gottes vorſtellen will. Die bei anderen Völkern vorkommenden heiligen Laden [1]) geben darüber keinen Aufſchluß, da ja ſolche heilige Laden bei den verſchiedenen Völkern verſchiedene Bedeutung hatten und die Ableitung der hebräiſchen Lade aus Aegypten höchſt problematiſch iſt. Man darf indeß annehmen, daß ſolche Laden ohne Ausnahme irgend einen Inhalt hatten, meiſt Götterbilder, aber auch andere Geheimniſſe des Cultus. Bei der Jehovalade ſcheint darauf der Umſtand zu deuten, daß ſie zu Orakeln gebraucht wurde [2]), was ſpäterhin ſo umgedeutet wurde, als ob Jehova vom Deckel der Bundeslade aus und zwiſchen den Flügeln der Cherubim hervor redete [3]), eine Vorſtellung, die ſich natürlich erſt ausbilden konnte, als die Lade im

[1]) Spencer de Legg. Hebr. rituall. Lib. III. C. I. Diss. V. Roſenmüller's Morgenland II, 96 ff.

[2]) 1 Sam. 14, 18.

[3]) 2 Moſ. 25, 22.

Allerheiligſten ſtand. Nun iſt es aber nicht wahrſcheinlich, daß in David's Zeitalter ein eigentliches Jehovabild in der Lade war; denn die Sage der Bücher Samuelis berichtet ganz unbefangen, wie David ein Ephod zum Orakel gebrauchte, und würde kaum einen gleichen Inhalt der Lade verſchwiegen haben. Dagegen liegt die Vermuthung nahe, daß ein heiliger Stein, unbeſtimmt in welcher Form, die Gegenwart Jehova's repräſentirte, woran ſich dann ſpäterhin die ſteinernen Geſetztafeln ſchloſſen, gleichwie der ältere Name: Gotteslade in den nachher gewöhnlichen der Bundeslade überging. Jener Inhalt hatte dann allerdings die Bedeutung eines Idol's; dieſe bleibt aber auch unter der Vorausſetzung, daß die Lade leer geweſen oder ſelbſt, daß die Geſetztafeln ſich darin befunden hätten. Bei der letzten Vorausſetzung würde es indeß unerklärlich ſein, wie die Lade zu einem Idol herabſinken konnte, ja die Form derſelben ſpricht überhaupt dagegen, daß urſprünglich die göttliche Gegenwart in bewußter Symbolik dadurch dargeſtellt und daß erſt mit der Zeit das äußere Zeichen für die Sache genommen ſei. Wir werden vielmehr umgekehrt die Anſicht, welche der Pentateuch darüber ausſpricht, als einen Fortſchritt der religiöſen Erkenntniß zu betrachten haben; aber auch dieſe Anſicht würde ſich ſchwerlich in ſolcher Weiſe geſtaltet haben, wenn ſie ſich nicht an ältere, rohere Vorſtellungen geſchloſſen hätte und durch die im Allerheiligſten einmal befindliche Lade bedingt geweſen wäre. Daß im davidiſchen Zeitalter weit rohere Vorſtellungen herrſchten, zeigt beſonders der Bilderdienſt, den wir ſelbſt bei David und dem Prieſter Abjathar antreffen, was auf die religiöſe Volkserkenntniß ein ungünſtiges Licht wirft. Denn in dem heiligen Zelte zu Nob ſtand ein Ephod, d. i. ein überzogenes Jehovabild, welches der vor Saul flüchtende Abjathar zu David mitnahm[1]), offenbar in der Meinung, darin zugleich die ſchützende Gegenwart des Gottes zu behalten,

[1]) Sam. 21, 9. 23, 6. 9. 30, 7. Ueber die Bedeutung des Ephod ſ. S. 267. In Anſehung der religiöſen Erkenntniß

und welches David dann öfter zu Orakeln gebrauchte. Wie das Letztere geschah, ist nicht näher angegeben; nur darf man aus den einfach bejahenden oder verneinenden Antworten schließen, daß es durch gewisse, dem Loose ähnliche Zeichen geschah, mag man sich dieselben vorstellen als gewisse durch einen Mechanismus hervorgebrachte Bewegungen, oder als verschiedenfarbige Steinchen, die aus einer Oeffnung herausfielen, oder aber als einen künstlich hervorgebrachten Ton, der als Gottes Stimme galt. Daß selbst David einem Jehovabilde dieses Vertrauen bewies, kann nicht auffallen, da sich in seinem Hause selbst ein Theraphim befand[1]), also ein Götzenbild, das aber nach der Weise, wie es in die Erzählung eingeführt wird, zu schließen, ein nicht ungewöhnliches Stück des Hausrathes ausmachte. Die Vorstellungen von der Gotteslade, dem Ephod, dem Theraphim erscheinen in diesem Zeitalter keineswegs als Aberglaube, der sich neben einer geistigeren Ansicht hingezogen und von ihr ab nur verirrt hatte, sie bilden vielmehr das herrschende Bewußtsein und das Princip der Idealität ist dadurch noch gebunden. Auf den göttlichen Geist haben wohl nur Samuel und die Wenigen, welche ihm ähnlich waren, die ihnen mitgetheilten Offenbarungen zurückgeführt, und diese Wenigen selbst nicht in der Klarheit, wie die späteren Propheten. Denn in demselben Maaße, als die Vorstellung vom Geiste Jehova's ausgebildet wurde, mußten natürlich die ungeistigen Offenbarungsformen zurücktreten, oder, da die letzteren eigentlich für keine Offenbarungen gehalten wer-

---

macht es indeß wenig aus, ob man darunter ein Bild Jehova's oder den priesterlichen Orakelschild mit dem heiligen Loose versteht; denn in beiden Fällen lag bei dem Orakelgeben die Bedeutung eines Idol's zu Grunde und das äußerliche und zufällige Zeichen galt als Offenbarung des göttlichen Willens.

[1]) 1 Sam. 19, 13.

[2]) Wäre die Angabe des Referenten (1 Sam. 28, 6.), daß Jehova dem Saul weder durch Träume, noch durch das Licht

den können, in demselben Maaße gewann überhaupt der Offenbarungsbegriff Realität [2]).

Der salomonische Tempelbau übte auf den Cultus und allmälig auch auf die religiöse Vorstellung selbst großen Einfluß aus. Der Bau wurde von phönizischen Künstlern und in phönizischer Kunstform ausgeführt, daher gewiß nach einem in Phönizien schon vorhandenen Typus, was in Beziehung auf Construction des Ganzen und einzelne dabei angebrachte Symbole höchst wichtig ist. Leider kennen wir die phönizische Architektur nicht näher, sondern müssen erst von der Form des salomonischen Tempels darauf zurückschließen, wobei uns die etwas ferner liegenden Analogieen der Tempel der syrischen Göttinn zu Hierapolis [1]), und zu Paphos [2]) unterstützen; indeß ist es aus anderweitigen Nachrichten sicher, daß diejenigen Formen, welche für uns die meiste Bedeutung haben, von den Phöniziern und nicht von den Aegyptern zu den Hebräern gekommen sind, namentlich die durchwirkten Vorhänge [3]), welche Phönizier

(Urim), noch durch Propheten geantwortet habe, streng zu fassen, so hätte es damals diese drei Hauptformen des Orakels gegeben. Das Urim muß man dann nach Angabe desselben Referenten, nicht nach dem Pentateuch erklären, und kann darunter alle dem Loosen ähnliche Weisen verstehen, entweder das Orakel durch das heilige Loos selbst (1 Sam. 10, 20 ff. 14, 41.), das wahrscheinlich auch mit der Gotteslade verknüpft war (1 Sam. 14, 18. vergl. V. 36. 41.) oder dem ähnliche Formen. Die Offenbarung, welche Gott durch das Loos giebt, heißt (1 Sam. 14, 41): תֻּמִּים, Wahrheit; wogegen אוּרִים (E. 28, 6.) metonymisch zugleich das Organ einschließt. Aus der Verbindung beider Ausdrücke scheint später das hohenpriesterliche Orakel: Urim und Thummim entstanden zu sein, welches wohl gleichfalls durch Loosen ertheilt wurde. — Außerdem kommt noch das Rauschen in den Bäumen (2 Sam. 5, 24.) als Zeichen der göttlichen realen Nähe vor.

[1]) Lucian de Dea Syr. Sect. 28. seqq.

[2]) Münter: Der Tempel der himmlischen Göttinn von Paphos; zweite Beilage zur Relig. der Karthager. 1824.

[3]) Müller's Archäologie der Kunst §. 113. 1.

und Cyprier auch für griechische Tempel verfertigten, und die mit Metallblech überzogenen Statuen, Bildwerke, Schilde, ferner Elfenbeinverzierungen u. dgl. Denn solche Teppiche und Metallüberzüge waren erweislich babylonisch-phönizische, nicht aber ägyptische Kunstformen [1]). Die vereinzelten Momente, worin hebräische Kunstformen die ägyptischen berühren, fanden sich gewiß auch bei den Phöniziern, so daß wir auf das ferner liegende Aegypten nicht zurückzugehen brauchen, zumal da die Bücher der Könige nur phönizischen Einfluß erwähnen und die Sage des Pentateuch ähnliche Kunstformen nicht etwa von den Aegyptern, sondern von Jehova's unmittelbarer Anordnung selbst ableitet. Nach der Chronik hat zwar Jehova gleichfalls schon David den Riß zum ganzen Tempelbau gegeben [2]), wir können aber wohl ziemlich sicher voraussetzen, daß dem tyrischen Baumeister der Typus eines Tempels des tyrischen Herakles vorschwebte, der um dieselbe Zeit in Tyrus neu aufgebaut wurde [3]). Bei der Bedeutsamkeit, welche in der antiken Baukunst die verschiedenen Formen behaupteten, läßt sich erwarten, daß manche phönizische Embleme auf diesem Wege zu den Hebräern kamen. Die beiden an der Vorhalle aufgestellten Säulen [4]), deren Capitäle Kugeln umschlossen und mit bedeutsamen Granatäpfeln geziert waren, das eherne Meer, auf zwölf Stieren ruhend, und nach den vier Himmelsgegenden orientirt [5]), die bedeutsamen Lilien-Embleme, die wahrscheinlich siebenarmigen Leuchter,

[1]) Müller a. a. O. §. 237—41.

[2]) 1 Chron. 28, 19.

[3]) Menander ap. Joseph. Ant. VIII. 5, 3. Contra Apio. I, 18.

[4]) Vergl. Herodot. II, 44. und die Säulen des Herakles. Die dunklen Personennamen: Jachin und Boas sind ihnen wahrscheinlich erst später beigelegt.

[5]) Nach 2 Chron. 4, 6. diente es zu Lustrationen der Priester. Müller (a. a. O. §. 230. 4.) erwähnt dabei ein „eiförmiges steinernes Riesengefäß, 30 F. im Umfang, mit vier Henkeln und einem Stier als Zierde, welches bei Amathus auf Cypern liegt." Hier herrschte Sonnendienst (Creuzer's Symb. II, 212.).

ſtatt deren früher wohl eine einfache „Lampe Gottes", wie in den gewöhnlichen Zelten, bei der Gotteslade brannte[1]), beſonders die übergoldeten Cherubim, welche die Lade verhüllten, und deren Bilder außerdem an Thüren und Geſtellen angebracht waren — alle dieſe Formen weiſen auf phöniziſche Symbolik hin. Die Cherubim wurden für die hebräiſche Symbolik am einflußreichſten und müſſen hier beſonders berückſichtigt werden. Die richtige Anſicht über dieſe Wunderweſen iſt ſo lange unmöglich geweſen, als man dieſelben aus Aegypten ableitete und ganz unpaſſend mit dem ägyptiſchen Sphinx verglich[2]), da doch das A. Teſtament ſelbſt hinlängliche Fingerzeige der richtigen Ableitung enthält[3]). Die Cherubim ſind nämlich urſprünglich identiſch mit den Greifen[4]), wie eine Stelle des Ezechiel, von der die Erklärung ausgehen muß, deutlich zeigt[5]). Der Cherub, womit der über ſeinen Schätzen wachende König von Tyrus verglichen wird, erſcheint hier auf dem heiligen Götterberge, in Eden, wandelt zwiſchen feurigen Steinen, und bedeckt und beſchirmt ſie mit ſeinen ausgebreiteten Flügeln; ihn ſelbſt

---

[1]) 1 Sam. 3, 3.

[2]) Die Parallele erſcheint um ſo ungehöriger, wenn es richtig iſt, daß σφίγξ eigentlich Narasinhas, Mannlöwe, bedeutet, ſchlechthin sinhas, Löwe genannt, und die vierte Verkörperung des indiſchen Viſchnu darſtellt (S. von Bohlen's Indien II, 205.).

[3]) Das Richtige, aber, wie gewöhnlich, mit unrichtigen Elementen vermiſcht, ſah ſchon Herder: Vom Geiſt der hebr. Poeſie I, 161 ff.; beſſer Hartmann: Aufkl. ü. Aſien I, 137. 304.

[4]) Darauf weiſt ſchon der Name כְּרוּב hin, der in den ſemitiſchen Dialekten keine paſſende Etymologie findet und mit γρύψ, einem gleichfalls ungriechiſchen Worte, identiſch ſcheint; zu Grunde liegt wahrſcheinlich das perſiſche garifen, greifen (Tychſen in Heerens Ideen I, S. 386.).

[5]) Ezech. 28, 13–18. Der Prophet ſcheint V. 18. auf das Sichſelbſtverbrennen des Phönix anzuſpielen, hat daher die Vorſtellung vom Greif und Phönix combinirt, was ſpäter öfter geſchah (Creuzer's Symb. I, 441.).

umstrahlt Glanz von Gold und vielfarbigen Edelsteinen. Unter dem parallel mit Eden erwähnten Götterberge ist natürlich nicht Zion, sondern der bekannte Götterberg der asiatischen Mythologie [1]) gemeint, an welchen sich auch die hebräische Vorstellung von Eden oder dem Paradiese anschließt, dessen Zugang nach einer etwas veränderten Vorstellung die Cherubim mit flammendem Schwerte bewachen [2]). Näher an die erste Vorstellung, nur daß das Moment des in wunderbarem Goldglanz schimmernden Götterberges aufgegeben ist, schließt sich die griechische Sage von dem Greifen, welcher auf Bergen nisten und in der Wüste wohnen soll, wo er das Gold bewacht. Ihm werden Füße und Klauen eines Löwen, Kopf und Schnabel eines Adler, Flügel und ein buntfarbiger Körper zugeschrieben [3]). Betrachten wir nun zuerst

---

[1]) Gesenius Jesaias II, 316 ff.

[2]) 1 Mos. 3, 24.

[3]) Ctesias ap. Aelian. Histor. Anim. IV, 26. Heeren (Ideen I. 1. S. 239.) erkannte das so beschriebene Thier unter den Abbildungen der Ruinen von Persepolis wieder (in Porter's Travels Pl. 52 ff.); nur daß ein Horn als Zeichen der Stärke hinzugefügt ist. Ktesias nennt den Greif ein ζῶον Ἰνδικόν, bemerkt aber, daß die Sage hierüber schwankte. „Βάκτριοι μὲν γειτνιῶντες Ἰνδοῖς λέγουσιν αὐτοὺς φύλακας εἶναι τοῦ χρυσοῦ αὐτόθι, καὶ ὀρύττειν τε αὐτὸν φασιν αὐτοὺς, καὶ ἐκ τούτου τὰς καλιὰς ὑποπλέκειν, τὸ δὲ ἀποῤῥέον Ἰνδοὺς λαμβάνειν. Ἰνδοὶ δέ οὔ φασιν αὐτοὺς φρουροὺς εἶναι τοῦ προειρημένου, μηδὲ γὰρ δεῖσθαι χρυσίου γρῦπας. κ. τ. λ. In den Indicis C. 12. bemerkt derselbe ausdrücklich, daß die Greifen die hohen und goldreichen Gebirge Indiens bewohnen. Indien war wirklich reich an Gold (Wahl's Erdbeschr. von Ostindien II, 488 ff., von Bohlen's Indien II, 118 ff.) und an Edelsteinen. v. Bohlen (II. S. 123.) bemerkt: Die Mineralogen haben, mit den Zeugnissen der Klassiker übereinstimmend, dahin sich entschieden, daß das Alterthum mehrere Edelsteine, wie den Sapphir, Rubin und Diamant, welche seit Salomo durch den Handel der Phönizier mit Ophir in Vorderasien und zuweilen mit ihren sanskritischen Namen, wie z. B. am Brustschilde des Hohenpriesters im levitischen Gesetze erscheinen, einzig und allein aus Oberindien beziehen konnte." Dieß stimmt

die Bedeutung und dann die wahrscheinliche Gestalt, welche die Cherubim bei den Hebräern hatten, so kann in ersterer Hinsicht fast kein Zweifel statt finden, wenn man nur die verschiedenen Stellen des A. Testaments gehörig combinirt und das Aeltere von dem Jüngern scheidet. Die Cherubim waren nämlich ursprünglich symbolische Bezeichnung der unnahbaren göttlichen Gegenwart oder der Heiligkeit im älteren Sinne des Wortes [1]), gleichwie in der griechischen Mythologie die Greifen, besonders in Verbindung mit Apollo, als Symbole der verderblichen Göttermacht erscheinen. Sie wehren den Zugang zum Göttlichen, verhüllen dasselbe mit ausgebreiteten Flügeln, sind in den Umgebungen und auf den wahrscheinlich späteren Vorhängen abgebildet, welche denselben Zweck haben; sie sind daher keineswegs Darstellung göttlicher Eigenschaften selbst, etwa der Macht und Weisheit, sondern deuten nur mittelbarer Weise als Wächter des Göttlichen und in seiner Nähe weilend, die Eigenschaften desselben an.

---

vortrefflich zu der Stelle des Ezechiel (28, 13.), wo die von dem Cherub bewachten Edelsteine fast ganz den am hoheupriesterlichen Brustschilde befindlichen (2 Mos. 28, 17—20.) entsprechen. Ezechiel scheint, wenigstens mittelbar, den indischen Mythus gekannt zu haben. Bei den Persern erscheint die Vorstellung von den Greifen als eine abgeleitete, wenngleich die wahrscheinliche Etymologie geriften, greifen, persisch ist. Daß bei ihnen die Greifen symbolische Darstellung der Dews gewesen, wie Rhode meint (Heilige Sage des Zendvolks S. 227.), ist sehr zu bezweifeln. Zwar wird nach dem Zend-Avesta die nördliche Wüste von Ahriman und seinen Dews bewohnt; es ist aber nicht gewiß, daß die Greifen eben dahin versetzt wurden. Daß Herodot (III, 116. IV, 13.) sie in eine nördliche Wüste setzt, ist Mißverständniß und Umdeutung der indischen Vorstellung. Jedenfalls erhielten Phönizier und Hebräer die Greifen nicht mit solcher Bedeutung — Andere Fabelthiere, die bei Persern und Babyloniern vorkommen, zu vergleichen (S. Rödiger's Art. Cherub. in der Hall. Encykl. Th. 16.), ist nur insofern von Nutzen, als man dadurch auf die Vielartigkeit der Composition aufmerksam wird.

[1]) 1 Sam. 5, 20. 2 Sam. 6, 9.; auch im späteren Cultus.

Dieſe Grundbedeutung, beſtätigt durch die wahrſcheinliche Etymologie, iſt der indiſchen, perſiſchen, hebräiſchen und griechiſchen [1]) Vorſtellung gemeinſam und nur modificirt nach der beſonderen religiöſen Anſchauung der einzelnen Völker. Erſt ſpäter konnte ſich hieraus bei den Hebräern die Vorſtellung bilden, daß Jehova auf oder über den Cherubim throne [2]), oder auf den windſchnellen Flügeln derſelben einherfahre [3]), woraus dann Ezechiel's Geſicht des von Cherubim geführten Wagenthrones hervorging [4]). Die Form derſelben wird nirgends ausdrücklich beſchrieben; denn Ezechiel's Viſion, welche noch am meiſten einen beſchreibenden Charakter hat, iſt in mancher Hinſicht freie Dichtung, und läßt nur mittelbar auf die urſprüngliche Geſtalt zurückſchließen. Indeß ſcheint ſo viel ſicher zu ſein, daß die oben geſchilderte Geſtalt der Greifen im Weſentlichen beibehalten, und nur die Stierform in der Compoſition, beſonders am Hintertheile, angebracht wurde [5]). Von großer Bedeutung iſt die Be-

---

[1]) Aeschyl. Prom. V. 791—96. cf. V. 285. 392—94. (Ed. Bothe.) Müller's Archäologie der Kunſt S. 322 u. 23. (2te Aufl.).

[2]) 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. Pſ. 80, 2. 2 König. 19, 15.

[3]) Pſ. 18, 11. So erſcheinen die Greifen auch in der griechiſchen Mythologie; die Vorſtellung iſt offenbar erſt abgeleitet, da die Greifen urſprünglich ihren heiligen Berg nicht verließen.

[4]) Ezech. 1, 5. ff. 10, 1. ff.

[5]) Ezechiel nennt die Cherubim Thiere (10, 20.), legt ihnen aber bei Menſchengeſtalt (1, 5.) d. i. aufrechte Stellung wegen der Lage der Flügel (1, 11.); ferner Hinterfüße, alſo auch Hintertheil des Stieres (1, 7.); weiter Menſchenhände und zwar vier (1, 8.) oder eine der Menſchenhand ähnliche Bildung (10, 8.), um damit Feuer angreifen zu können (vergl. Jeſ. 6, 6.); dann vier Flügel und zuletzt vier Geſichter, von einem Menſchen, Löwen, Stier und Adler. Den Cherubim, die im neuen Tempel angebracht werden ſollten, legt der Prophet, was nicht zu überſehen iſt, nur zwei Geſichter bei, von einem Menſchen und Löwen (41, 19.). Nun iſt gewiß, daß der urſprüngliche Cherub nur zwei Flügel (1 König. 6, 27.) und Ein Geſicht (2 Moſ. 25, 20.) hatte; auch konnten vier Geſichter ohne vier Köpfe nicht wohl plaſtiſch dargeſtellt werden. Hatte er nur zwei Flü-

antwortung der Frage, ob die Hebräer schon vor Salomo die Cherubim kannten, und ob ihre Bildwerke schon früher in der angeblich mosaischen Stiftshütte angebracht waren. Sehen wir hierbei von dem Zeugnisse, welches der Pentateuch für sich selbst ablegt, und von den späteren Angaben, welche erst daraus geflossen sind, ab, so scheinen nur ein Paar Stellen der Bücher Samuelis[1]) für das Vorhandensein der Cherubim vor Salomo

---

gel, so auch nur zwei Hände oder Vorderfüße. Der Obertheil des Ganzen muß aber so componirt gewesen sein, daß der Prophet an dem Einen Kopfe konnte vier Gesichter auseinandergehen lassen. Wäre der ursprüngliche Cherub ein aufgerichteter Stier mit Menschenkopf und Menschenhänden gewesen, so begreift man nicht, woher das Löwen- und Adlergesicht genommen wurde; das letztere vielleicht von den Flügeln, das erstere aber schwerlich von den ehernen Gestellen (1 Kön. 7, 27 ff.); zumal da es (Ez. 41, 19.) allein mit dem Menschengesichte verbunden ist. Von Rindern und Löwen werden die Cherubs ausdrücklich unterschieden (1 Kön. 7, 29.); sie waren daher jedenfalls aus mehreren Thieren zusammengesetzt und die Flügel machten nicht allein den Unterschied aus. Ferner hatte der ursprüngliche Cherub aufrechte Stellung, wie sich nicht sowohl aus Ezech. 1, 5. 1 Mos. 3, 24., wo abweichende Bildungen vorkommen, als vielmehr aus 1 Kön. 6, 24—27. beweisen läßt; denn die Höhe betrug zehn Ellen, jeder Flügel maaß aber nur fünf; sollte daher der eine Flügel bis an den Boden reichen und mit dem Flügel des anderen Cherub sich berühren, daß die dahinter stehende Lade nicht gesehen wurde (1 Kön. 8, 7. 8.), während der andere Flügel bis an die Wand reichte, so mußte der Cherub aufrecht stehen und die Flügel in der Mitte des ganzen Körpers angebracht sein. Nun ist es ferner unwahrscheinlich, daß der Cherub Menschenhände hatte; bei Ezechiel hat er sie freilich, um Feuer zu ergreifen, und eben so 1 Mos. 3, 24. um das Schwert zu halten. Ezechiel versteckt sie aber unter die Flügel (1, 8. 10, 8.), sie waren daher am ursprünglichen Cherub nicht sichtbar oder vielmehr, sie stimmen nicht zu der ganzen Gestalt, da ja der Cherub über den Wurzeln der Flügel noch fünf Ellen maaß (1 Kön. 6, 24 ff.). Derselbe kann daher keine menschliche Schultern, Hände und Hals gehabt haben; vielmehr verlangt das angegebene Maaß einen thierischen Oberleib. Nun

[1]) 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6. 2.

zu sprechen; denn der Erzähler macht hier bei Erwähnung der Gotteslade oder Bundeslade Jehova's den Zusatz: „der auf den Cherubs thront", oder: „wobei der Name Jehova's der Heerschaaren angerufen wird, der über den Cherubs auf ihr (der Lade) thront." Allein dieser Zusatz enthält keineswegs ein Zeugniß über die damalige Form der Lade, sondern bildet ein Urtheil des Erzählers, welcher nach späterer Vorstellung die Gegenwart Jehova's bei der Lade mit den Cherubim im Zusammenhange

---

hat man aus Vergleichung von Ezech. 10, 14. mit 1, 10., wo Cherub und Stier parallel stehen, gefolgert, daß die Stiergestalt die vorherrschende, ja, daß sie, die Flügel abgerechnet, die einzige Thiergestalt an demselben gewesen. Allein der Ausdruck ist offenbar nachlässig gebraucht und wird durch 41, 19. neutralisirt, da ein Löwengesicht nicht zu einem Stierrumpf und Stierhalse paßt. Dieser würde auch nicht die nöthige Länge darbieten, da die Flügel höchstwahrscheinlich an den Schultern angebracht waren und deßhalb den ganzen Leib nicht in zwei gleiche Hälften theilen konnten. Denkt man sich dagegen den Oberleib aus den Gestalten von Löwe und Adler componirt, so läßt sich das Verhältniß leicht herstellen; statt der Menschenhände sind Löwenklauen, oder allenfalls Adlerkrallen zu substituiren. Der Kopf selbst scheint aus dem eines Löwen und Adler zusammengesetzt gewesen zu sein, ausgehend in einen Schnabel, der aber zugleich dem Löwenrachen ähnlich war; hierzu kamen vielleicht noch Hörner oder ein Horn. Das Menschengesicht scheint bloße Fiction Ezechiels zu sein; wahrscheinlich war aber das Gesicht wunderlich gebildet und spielte so in die Bildung des Menschengesichts über. Für den Stier behalten wir dann das Hintertheil (Ezech. 1, 7.) und die möglichen Hörner über. Offenbar paßt die so zusammengesetzte Gestalt viel besser zu der Bedeutung, als ein aufgerichtetes mit Menschengesicht und Menschenhänden versehenes Stierbild, welches Züllig (Die Cherubimwagen. Heidelberg 1832. S. 18 ff.) exegetisch erweisen wollte, dabei aber Hauptstellen übersah und überhaupt den wahrscheinlichen Ursprung und die Bedeutung jener Wunderthiere nicht richtig würdigte. So auch Winer (Bibl. Realwörterbuch I. S. 263.) u. A. Hätte man sich eine klare Anschauung von den Cherubim gemacht, so würde man sie gewiß unter den ägyptischen Bildwerken nicht wiedergefunden haben.

dachte[1]), und diese Ansicht unbefangen in die Erzählung einfließen ließ, gleichwie er das Zelt zu Silo mit dem späteren Namen des Tempels bezeichnet. Derselbe scheint jedoch das richtige Gefühl gehabt zu haben, daß die erwähnten Cherubim, auf der Lade angebracht, zu der ganzen Erzählung übel stimmen würden, und begnügt sich daher mit obiger Andeutung. Im salomonischen Zeitalter konnte man diese spätere Vorstellung noch nicht einmal haben, weil dann die Cherubim bloß im Allerheiligsten, nicht an den Wänden und gar an den ehernen Gestellen des Vorhofes angebracht werden durften. Hält man sich an die Relation von Salomo's Tempelbau[2]), so werden nur zwei Cherubs erwähnt, welche mit ihren Flügeln die Lade bedecken; daß zwei andere auf der Lade schon angebracht waren, wird nicht bemerkt und Niemand würde darauf verfallen sein, wenn man nicht an die angeblich mosaische Bundeslade und Stiftshütte gedacht hätte. Nun läßt sich aber aus jener Relation folgern, daß auf der Lade selbst keine Cherubs sein konnten. Dieselbe wurde nämlich gänzlich bedeckt und nur die langen Querstangen, welche hinter den aufrecht stehenden Cherubs nach der Wand zu hervorragten, konnten vom Heiligen aus gesehen werden[3]). Nun war die Lade selbst anderthalb Ellen hoch und drittehalb Ellen lang[4]); an den Enden sollen Cherubim angebracht gewesen sein, die man sich gleichfalls in aufrechter Stellung zu denken hat und die mit ihren Flügeln den Deckel verhüllten[5]). Zu diesem Zwecke mußten die ausgebreiteten Flügel,

[1]) An der zweiten Stelle ist der Zusatz selbst als spätere Interpolation verdächtig, an der erstern ist auch der spätere Name: Bundeslade gebraucht. Vergl. Gramberg's Krit. Gesch. I. 30. Auch 1 Sam. 6, 15. enthält ja ein solches späteres Einschiebsel.

[2]) 1 Kön. 6, 23 ff. 8, 6 ff.

[3]) 1 Kön. 8, 7. 8. Die Erwähnung der Stangen verbürgt die Unsichtbarkeit alles Uebrigen.

[4]) 2 Mos. 25, 10. 37, 1.

[5]) 2 Mos. 25, 20. 37, 9.

wenn man sich die Cherubs nicht in schräger Stellung denken will, zusammen drittehalb, wenigstens zwei Ellen, jeder einzelne aber Eine Elle messen, was nach dem sonst befolgten Maaßstabe[1]) für den Cherub selbst eine Höhe von drittehalb oder wenigstens zwei Ellen giebt. Die Lade mit den Cherubs hätte also die Höhe von vier oder mindestens viertehalb Ellen gehabt. Die Cherubim in Salomo's Tempel standen ferner fünf Ellen von der Wand entfernt und zehn Ellen auseinander. Senkte sich nun der eine Flügel eines jeden aus einer Höhe von fünf Ellen[2]), um die Lade zu bedecken, so konnte die letztere, welche von jedem Cherub drei und drei Viertel Ellen entfernt war und in der Mitte stand, wo die Flügel am tiefsten gesenkt waren, nicht über anderthalb, höchstens zwei Ellen hoch bedeckt werden. Wären daher Cherubim auf derselben angebracht gewesen, so würden sie hervorgeragt haben, was nicht passen würde. Indeß bedarf es dieser künstlichen Berechnungen nicht, wenn man nur die Bedeutung der Cherubim und ihre Zusammengehörigkeit mit der Construction des ganzen Heiligthums erwägt. Gab es im davidisch-salomonischen Zeitalter keine Stiftshütte, wie sie im Pentateuch geschildert wird, so gab es auch keine Cherubim; denn beide Elemente hangen nothwendig zusammen und werden durch die oben erläuterte Geschichte der Gotteslade gleichmäßig ausgeschlossen. Vor dem Tempelbau gab es kein Adyton für die Lade, sie wurde nicht verhüllt, war nicht einmal an irgend ein heiliges Zelt, geschweige an das Allerheiligste der Stiftshütte gebunden, sie hatte überhaupt nicht die Bedeutung eines Nationalheiligthums und neben ihr bestand der Bilderdienst Jehova's selbst bei dem angeblich levitischen Priester Abjathar. Das Allerheiligste des Tempels war nach aller Wahrscheinlichkeit *nicht* durch einen *Vorhang* vom Heiligen geschieden, wie man erwarten sollte, wenn der Tempel nach dem Muster der Stiftshütte

[1]) 1 Kön. 6, 24—26.

[2]) S. oben. S. 329.

gebaut wäre; nur der Chronist [1]) läßt einen Vorhang vor das Allerheiligste ziehen, nach den Büchern der Könige war es aber nur durch goldene Ketten gesperrt [2]), und hatte Flügelthüren [3]), die aber geöffnet wurden, so daß man ins Allerheiligste sehen konnte [4]) und wenn man vor die offene Thür desselben trat, selbst die Stangen der Lade bemerkte, die man von außen, d. h. von der Vorhalle oder von der Thür des Heiligen aus, nicht sehen konnte. Die Cherubim bildeten die einzige Hülle der Lade, die Ausbreitung ihrer Flügel war daher verschieden von den Cherubs auf der mosaischen Bundeslade; dort war aber gewiß das Original. Dazu kommt, daß die Hebräer die Cherubim mit dem sonstigen Tempelapparat, die Lade ausgenommen, von den Phöniziern erhielten und nur durch ihre Vermittelung erhalten konnten, weil jene Symbole von hinterasiatischen Völkern herstammen, deren Kenntniß wir nur bei den handeltreibenden Phöniziern, nicht bei den übrigen Kanaanitern oder gar bei Aegyptern voraussetzen dürfen. Hätten die Hebräer schon vor Salomo die Cherubim gekannt, so mußten sie diese Kunde gleichfalls durch die Vermittelung der Phönizier erhalten haben; es konnte aber nur eine dunkle Vorstellung gewesen sein, die mit dem Jehovacultus nicht sogleich in Gemeinschaft trat. Leitet nun die Tradition ganz unbefangen den ganzen Tempelbau und damit auch die Cherubim von phönizischen Künstlern ab, so dürfen wir zu Gunsten des Pentateuch keine Ausnahme machen, sind vielmehr berechtigt, die Nachrichten von der mosaischen Stiftshütte und Bundeslade für Dichtung zu erklären, die erst später nach dem Vorbilde des Tempels, dessen Typus man von Mose und von Jehova selbst herleiten wollte, entworfen wurde. Denn die ganze Kunstform der Stiftshütte, die zur Einkleidung nothwendige Zeltform abge-

---

[1]) 2 Chron. 3, 14.

[2]) 1 Kön. 6, 21.

[3]) 1 Kön. 6, 31.

[4]) 1 Kön. 8, 8. Vergl. unten S. 340.

rechnet, ist phönizisch und nicht ägyptisch, und man braucht sich nicht bloß auf die Rohheit der Hebräer während des Zuges durch die Wüste zu berufen[1]), um es unmöglich zu finden, daß sie phönizische Teppiche weben, Gold arbeiten, indische Edelsteine fassen und schneiden konnten. Da auch die Goldblechüberzüge an Bildwerken der phönizisch-babylonischen Kunstform angehören, und bei der Bundeslade auch nicht wohl ohne die vergoldeten Cherubs vorausgesetzt werden können, so werden wir die ältere Lade als einen einfachen Kasten von Akazienholz zu denken haben und können es dahin gestellt sein lassen, ob derselbe später vergoldet wurde, oder in alterthümlich einfacher Weise blieb[2]).

---

[1]) So zuerst Voltaire (Dictionn. portat. Art. Moïse), dann de Wette (Beiträge zur Einl. II, 259 ff. Gramberg u. A. Durch die neueren Entdeckungen über das alte Aegypten sind diese Zweifel nicht widerlegt und werden auch in Zukunft nicht widerlegt werden können, wenn man nicht ein frühes Vorhandensein phönizischer Cultur im Lande Gosen nachweist, wozu bis jetzt keine Aussichten sind. Herodot's Nachricht (L. I. 1.) von der Einwanderung der Phönizier vom rothen Meere her läßt sich dazu nicht gebrauchen; die Cultur derselben und namentlich ihr Verkehr mit dem inneren Asien scheint nicht weit über Salomo hinaufzureichen, und mit Indien hatten sie erst Communication seit der Schifffahrt auf dem rothen Meere, also seit Salomo.

[2]) Nach 1 König. 8, 7. 8. war die Vergoldung unnöthig, da die Lade ganz verdeckt wurde. Die im Pentateuch erwähnte Vergoldung könnte danach wie so vieles Andere ein unhistorischer Zug sein. Sonst ließe sich auch vermuthen, daß das Allerheil. nicht immer dieselbe Einrichtung behielt, da ja Jerusalem und der Tempel öfter geplündert wurde (1 Kön. 14, 25 ff.; 2 Kön. 14, 14. 18, 16. 24, 13.); statt der kolossalen Cherubs stellte man späterhin vielleicht kleinere her und setzte sie auf den Deckel der Lade, mußte nun aber auch diese vergolden, weil sie sichtbar geworden war. Um dieselbe Zeit wäre dann auch der von dem Chronisten erwähnte Vorhang vor dem Allerheiligsten entstanden. Diese Aenderung könnte man folgern aus manchen Cerimonien im Pentateuch, wobei der Vorhang, die Lade, besonders ihr Deckel, große Bedeutung haben, wenngleich einzelne Riten

Der salomonische Tempelbau liefert uns hiernach das erste unzweideutige Zeugniß von der Verbindung des Jehovacultus mit Symbolen, welche ursprünglich der hinterasiatischen Mythologie angehörten, wahrscheinlich aber schon von den Phöniziern im Einzelnen abgeändert und mit einheimischen Elementen vermischt wurden, was besonders von der technischen Seite der Kunstformen gilt. Die Hebräer haben sich im Verlaufe ihrer Geschichte, wie wir später weiter sehen werden, verschiedene fremde Elemente angeeignet, welche dann zu Momenten der eigenen Anschauung herabgesetzt wurden; dieser Assimilationsproceß geschah aber nur dann, wenn sich im Volksbewußtsein Anknüpfungspunkte fanden. Daß beim Tempelbau jene Symbole ganz äußerlich als bloße Verzierungen aufgenommen wurden, ist höchst unwahrscheinlich, und paßt nicht zu der Bedeutsamkeit, welche das ganze Alterthum solchen Formen zuschrieb. Wenn Salomo so mannigfaltige Gegenstände mit seiner Weisheit umfaßte und nach einer phönizischen Sage in der Räthselweisheit mit dem Könige von Tyrus gewetteifert haben soll[1]), wenn er phönizische Gemahlinnen hatte, wenn phönizische Künstler nach Jerusalem kamen und Hebräer in Verbindung mit tyrischen Seeleuten, wahrscheinlich

---

entstanden sein mögen, als Salomo's Tempel nicht mehr vorhanden war. S. unten. — Uebrigens nahmen schon ältere, bs. rabb. Gelehrte, auf 5 Mos. 10, 1 ff. gestützt, eine zwiefache Lade an, eine vergoldete und eine einfache hölzerne; nur die letztere habe man in den Krieg mitgenommen (S. Buxtorfii Hist. Arcae foed. C. 3. in Ej. Exercitt. Lamy De Tabernac. foed. p. 413. Relandi Antiquitt. sacr. p. 42. Lundii: Jüd. Heiligthümer S. 35.), was mutatis mutandis richtig ist. Wir wissen ja überhaupt nicht, ob es nicht im höheren Alterthume mehrere heilige Laden bei den Hebräern gegeben hat. — Der Pentateuch, welcher sonst geringe Kleinigkeiten des Rituals ausführlich beschreibt, setzt (2 Mos. 25, 37.) die Cherubim als bekannt voraus und beweist auch dadurch sein jüngeres Zeitalter.

[1]) Menander et Dius ap. Joseph. Ant. VIII. 5. §. 3.

ehe der Tempelbau vollendet wurde[1]), nach dem Lande Ophir fuhren, so konnte die Bedeutung jener Cultusformen nicht unbekannt bleiben, ja man darf sogar behaupten, daß zugleich manche mythologische Vorstellungen mit ihnen herüberkamen. Dieß setzt dann freilich voraus, daß weder bei Salomo noch bei der Mehrzahl des Volkes die specifische Differenz des Jehovadienstes und der fremden Naturanschauung zum Bewußtsein gekommen war. Die Symbole selbst gehörten höchst wahrscheinlich dem Sonnengott an; Granatäpfel und Palmen waren auch sonst ihm heilig, aufblühende Lilien waren Symbole der zeugenden Naturkraft, das eherne Meer mit seinen zwölf Stieren scheint Symbol der Zeit und der zwölf Monate gewesen zu sein, die Greifen wohnten ursprünglich auf dem indischen Götterberge und kommen auch in der griechischen Mythologie am häufigsten als Attribute des Sonnengottes vor, die Kugeln auf den Säulen, die wahrscheinlich schon damals angebrachten sieben Arme der Leuchter weisen auf Licht- und Planetendienst hin. Auch der tyrische Herakles war nach aller Wahrscheinlichkeit der Sonnengott als zeugendes Princip in der Natur gedacht, und wäre derselbe auch früher der Genius des Planeten Jupiter gewesen, so floß wenigstens seit dem salomonischen Zeitalter die andere Vorstellung damit zusammen[2]); denn die späteren Nachrichten über diesen Gott lassen sich nur begreifen, wenn man darunter den Sonnengott

---

[1]) 1 Kön. 9, 26 ff. Daher die Menge Goldes. Daß die Seefahrt später genannt ist, beweist nichts für die Zeit, da die Relation die verschiedenen Akte nach einer Art von Materienordnung aufzählt.

[2]) Mehr davon unten. Joseph Ant. VIII, 5. §. 3. heißt es von Hiram: *Καὶ ναὸν ᾠκοδόμησε τοῦ Ἡρακλέους καὶ τὴν τῆς Ἀστάρτης. πρῶτος τε τοῦ Ἡρακλέους ἐγεῖραι ἐποιήσατο κ. τ. λ.* Statt *πρῶτος* findet sich die richtigere Lesart *πρῶτον* in der Parallelstelle c. Apion I, 18. Hiram riß jedoch die älteren Heiligthümer nieder und scheint neue Symbole angebracht zu haben. Er baute übrigens den Tempel des Jupiter (Kronos?) besonders, die des Herakles und der Astarte zusammen.

verſteht, deſſen Vorſtellung von den Griechen mit der des griechiſchen Herakles richtig combinirt wurde. War der Sonnendienſt in Phönizien und in Syrien ſchon in älteren Zeiten einheimiſch, ſo hat man nicht nöthig, gegen die beglaubigte Geſchichte im höheren Alterthum einen Zuſammenhang zwiſchen Aegypten und Phönizien, und zwiſchen dem Oſiris- und Adonisdienſte anzunehmen. Die Form des Bewußtſeins, mit welchem die Hebräer jene Symbole mit dem Jehovacultus in Verbindung brachten, können wir, von allen hiſtoriſchen Nachrichten verlaſſen, nicht näher beſtimmen; nur ſo viel läßt ſich mit Sicherheit behaupten, daß, wie früher bei einem großen Theile des Volkes die Vorſtellungen von Jehova und dem Baal, als dem höheren und natürlichen Principe, nicht ſcharf auseinandertraten, ſo auch ſeit dem Tempelbau und bei demſelben beide Elemente in etwas veränderter Geſtalt zuſammenfloſſen. Dieſe Thatſache iſt gewiß, und hat die höchſte Bedeutung für die Würdigung der folgenden Geſchichte; denn nun begreift man, wie ſich an den Tempel der Sonnen- und Lichtdienſt und periodiſch der Cultus der Aſtarte, aber keines der übrigen in Judäa und Jeruſalem verehrten Götzen knüpfen konnte. Der große Haufe hielt nämlich den Tempel zugleich für einen Sonnentempel, abgöttiſche Könige ſtellten Sonnenroſſe an den Eingang, man brachte daſelbſt heilige Zellen für jenen Dienſt an, begrüßte von ſeinem Eingange aus das Sonnenlicht, Weiber beklagten an den Pforten den Adonis oder webten im Vorhofe Zelte für die Aſtarte, deren Bildſäule man ſelbſt in den Tempel ſetzte. Dieſe Culte bildeten ſämmtlich eine höhere Einheit, waren aber unter dem Volke die herrſchenden und behaupteten daher bis auf geringere Unterbrechungen den Tempel zugleich für ſich. Dieſer bildete in der Vorſtellung des großen Haufens keineswegs ein Pantheon, wohin man allerlei Götzendienſt und Aberglauben verſetzte; denn eine ſolche Vorſtellung ſcheint überhaupt nicht in das höhere Alterthum hinaufzureichen und wird in Anſehung der Hebräer dadurch widerlegt, daß dieſelben für den Dienſt des

Moloch, der in späteren Zeiten überhandnahm, aber wegen der veränderten Symbolik des Jehovadienstes mit diesem nicht mehr zusammenfließen konnte, so wie für den Dienst anderer Götzen besondere heilige Orte hatten, und wohl vom Molochdienst unmittelbar in den Tempel eilten [1]), den Götzen selbst aber nicht dahin brachten. — Lassen wir diese besondere Beziehung auf den Götzendienst für jetzt noch bei Seite liegen und betrachten die Bedeutung des Tempelbaues und seine Folgen für den Cultus überhaupt, so dürfen wir den wohlthätigen Einfluß, den die Tempelsymbolik allmälig gewann, nicht verkennen, selbst bei der Voraussetzung, daß sich eine bestimmte Form des Götzendienstes leicht an dieselbe anschließen konnte; denn da der Naturdienst vor dem Exil das überwiegende Element im Volke ausmachte, so war es immer schon ein Fortschritt, wenn derselbe eine solche Gestalt gewann, aus welcher er leichter in den Jehovadienst übergehen konnte. Dieß war der Sonnen- und Lichtdienst, welcher eine höhere Stufe einnahm, als der ältere Baals- und Astartendienst (obgleich er mit dem letzteren zum Theil auch wieder zusammenfiel), und welcher auf manche Vorstellungen und Gebräuche der Jehovareligion unverkennbaren Einfluß ausgeübt hat. Blicken wir zunächst auf die Cultusformen zurück, welche wir vor dem Tempelbau bei den Hebräern fanden, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch die frommen Jehovadiener den Tempel nicht bloß als Symbol der göttlichen Gegenwart, sondern als das Haus Jehova's betrachteten, als eine heilige Stätte, an die das Göttliche auf reale Weise gebunden sei. Diese Vorstellung war schon in der Construction des ganzen Tempels ausgesprochen, sie schloß sich an die Ansicht, welche man von der Gotteslade, von den Jehovabildern und deren Orakeln, und von sonstigen heiligen Orten hatte, und erhielt sich mit gewissen Veränderungen auch späterhin, als die Vorstellungen vom Göttlichen schon weit mehr geläutert waren. Die Vorstellung von der

[1]) Ezech. 23, 39.

Allgegenwart Jehova's, wenn sie sonst in jenem Zeitalter schon ausgebildet und zu gewisser Klarheit gelangt war, bildete damit einen unbefangenen Widerspruch, der mehr oder weniger in allen Religionen des Alterthums stattfand. Ueber den Partikularismus des heiligen Ortes ist ja selbst das spätere Judenthum nicht hinweggekommen. Höchst wichtig war es aber, daß kein Jehovabild in den Tempel kam, sondern nur die alterthümliche Lade, welche bei fortschreitender Entwickelung einer grob-sinnlichen Vorstellung keine Nahrung gab, später als überflüssig erschien [1]), und daher im zweiten Tempel wohl nicht wiederhergestellt wurde, mochten dabei auch noch andere mehr befangene Rücksichten obwalten. Die sonstige Tempelsymbolik war nicht von der Art, daß sie eigentlichen Idolendienst hervorrief oder begünstigte, wenn nur der Glaube an Jehova bei der Betrachtung derselben zu Grunde lag. Denn die verschiedenen Gebilde aus der Thier- und Pflanzenwelt konnten leicht zu unwesentlichen Erscheinungen herabsinken, und die Cherubim wie die verwandten Seraphim haben nie wesentliche Bedeutung für den Glauben gewonnen. Hätte man dagegen beim Tempelbau schon den Glauben an eine Vielheit von Göttersöhnen gehabt und mit ihren Bildnissen Jehova's Thron umgeben, so kam die Vorstellung von der Einheit des Göttlichen in weit größere Gefahr, und man würde kaum verfehlt haben, ein Bild Jehova's hinzuzufügen, welches dann abgöttische Könige wieder mit anderen Götterbildern verbinden oder vertauschen konnten. Es lag jedoch im allgemeinen Entwickelungsgange, daß sich nur ein solcher Götzendienst an den Tempel knüpfte, dessen obersten Gott man gleichfalls nicht im Bilde darzustellen pflegte, so daß der Tempel in dieser Hinsicht unentweiht blieb. Eine weitere Folge des Tempelbaues war die Verhüllung des Göttlichen, welche zuerst wohl mehr unbewußt und zufällig, und später erst nach einem consequenten Plane veranstaltet wurde, sich aber immer an die Form des Tempels

[1]) Jer. 3, 16.

oder an die Vorstellung eines tempelähnlichen Zeltes knüpfte. So lange Völker ihre Götterbilder und Heiligthümer mit sich umherschleppen, wie wir es früher auch bei den Hebräern fanden, können dieselben nur als Idole gelten und die Scheu vor dem Höheren nicht wecken, selbst in dem Falle nicht, daß die göttliche Heiligkeit, wie im hebräischen Cultus, als vertilgende Macht erscheint. Dem sinnlichen Bewußtsein tritt das Heilige als ein Abgesondertes gegenüber, dem das Gemeine nicht nahen darf ohne besondere Weihe, oder ohne die Gefahr vernichtet zu werden. Diese Vorstellung lag selbst noch dem später ausgebildeten Cultus des Pentateuch zu Grunde[1]) und diente zur Zucht des rohen Haufens, während indeß schon früher auch die Vorstellung der moralischen Heiligkeit ausgebildet war, aber nur im Bewußtsein Einzelner Realität gewonnen hatte. Vor dem Tempelbau war dem Volke allerdings jene Vorstellung nicht völlig fremd, weil sie ja sonst nicht auf die Tempelsymbolik übertragen werden konnte; es fehlte ihr aber ein geeignetes Substrat, und erst seit dem Tempelbau wohnte Jehova in heiligem Dunkel, ein Gedanke, den die Sage in dem Symbol der Rauchwolke, die den Tempel bei seiner Einweihung erfüllte, angemessen ausdrückt[2]). Die Verhüllung selbst geschah stufenweise und zwar so, daß es klar wird, wie die angeblich mosaische Stiftshütte des Pentateuch nicht etwa zum Vorbilde beim salomonischen Tempelbau diente, sondern viel später, gegen die Zeit des babylonischen Exils hin, im Gegensatze zu den Mißbräuchen des Tempels in der Vorstellung ausgebildet wurde, und erst bei der Einrichtung des zweiten Tempels Realität gewann. Denn im salomonischen Tempel war zwar die Lade verhüllt, das Allerheiligste aber nur versperrt, da dasselbe höchst wahrscheinlich keinen Vorhang hatte[3]), und ihn auch vor dem Exil nicht erhielt. Denn Ezechiel, welcher in der Schilderung

---

[1]) Vergl. Ezech. 42, 14. 44, 19. 46, 20.

[2]) 1 Kön. 8, 10—12.

[3]) S. oben S. 332.

des neuen Tempels alle Stücke, welche zur Heiligung des Cultus in obigem Sinne dienen konnten, hervorhebt, kennt nur Flügelthüren des Allerheiligsten und des Heiligen, keine Vorhänge [1]). Der innere Vorhof, die Vorhalle, ja selbst das Heilige waren für die Könige [2]) und für das Volk zugänglich [3]), und die Flügelthüren des Allerheiligsten wurden ohne Zweifel geöffnet [4]), wenn Anbetende das Heilige besuchten und Räucherwerk opferten [5]). So lange die Könige das oberste Recht in Cultussachen behaupteten, Cultusreformen vornahmen, Opfer darbrachten und an der Vorhalle des Tempels ihren eigenthümlichen Stand hatten [6]), konnte das priesterliche Absonderungssystem des Pentateuch nicht eingeführt werden und es findet sich keine sichere Spur [7]), daß es vor dem Exil auch nur versucht wäre. Frommen Königen entrissen die Priester jenes Recht gewiß nicht, da sie durch die königliche Auctorität gegen die götzendienerische Volksmenge geschützt wurden, und abgöttischen Königen konnten sie es nicht entreißen. Aus der vorexilischen Geschichte kann man daher jenes System nicht einmal als frommen Wunsch recht begreifen; wenigstens findet sich die erste sichere Spur davon erst in Ezechiel's Beschreibung des neuen Tempels [8]), wo dem Könige wie dem Volke der Zutritt ins Heiligthum selbst versagt,

---

[1]) Ezech. 41, 24. Vergl. Lucian de Dea Syr. Sect. 30. 31.

[2]) 1 Kön. 8, 64. 9, 25. 2 Kön. 11, 4—15. 19, 14. 23, 2. Dagegen ist 2 Chron. 26, 16—21 levitische Sage.

[3]) 2 Kön. 12, 9.

[4]) 2 Kön. 19, 14.

[5]) Daher macht die Schilderung Jes. 6, 1. vergl. Amos 9, 1. keine Schwierigkeit, und man braucht sich keinen Vorhang weggezogen zu denken (Vergl. Paulus Clavis, und Gesenius Comm. z. d. St.).

[6]) 2 Kön. 11, 14. 23, 3.

[7]) 2 Chron. 26, 11—21 ist unsichere Sage.

[8]) Um's J. 574.

und nur bis an den inneren Vorhof gestattet wird[1]). Der Prophet macht diese Anordnung im polemischen Gegensatze zu der bisherigen Entweihung des Tempels und stellt sie damit als neu auf; seine Vorschriften bilden darin, wie in manchen anderen Cultussachen, den Uebergang von der bisherigen Observanz zu dem weiter ausgebildeten Systeme des Pentateuch[2]), das wir in dieser Hinsicht erst später bei der nachexilischen Geschichte berücksichtigen können. Für den Zeitraum des salomonischen Tempels behalten wir große Freiheit bei dem Tempelbesuch, und dürfen daher die spätere Vorstellung von der Heiligkeit des Tempels und die Meinung, daß nur gewisse, besonders geweihete Personen (Priester) dem Göttlichen nahen dürften, nur als in der Entwickelung begriffen voraussetzen. Dieß wird noch klarer, wenn wir das Verhältniß des Tempels zu den übrigen Heiligthümern und das Priesterwesen jener Periode betrachten. Der Tempel sollte seiner ursprünglichen Anlage nach keineswegs ein Centralheiligthum bilden und als die alleinige heilige Stätte gelten, und man darf von David und Salomo nicht sagen, daß sie einen Gesammtcultus gestiftet hätten. Denn bis auf Hiskia, ja bis auf Josia bestanden die verschiedenen, auf Höhen angelegten Heiligthümer fort, und selbst fromme Könige machten früher keinen Versuch, dieselben abzuschaffen. Der Tempel mußte freilich wegen seiner größeren Pracht und seiner Lage in Jerusalem als Hauptheiligthum gelten, besonders im Reiche Juda, die übrigen waren aber nicht ausgeschlossen, bis der Cultus und

---

[1]) Ezech. 43, 7—9. 44, 1—7. V. 15—19. 46, 1—3. V. 9—12.

[2]) Es versteht sich von selbst, daß solche Schilderungen von Theophanieen, wie 2 Mos. 19., bes. V. 12. 13. 21—24. nicht viel älter sein können, als das ganze levitische Absonderungssystem. Für die kritische Geschichte dieser Sphäre ist Ezech. 40—48. von der größten Bedeutung, da das Zeitalter dieses Stückes, das sich deutlich auf einem Uebergangspunkte bewegt, bekannt ist, und für das späte Zeitalter eines großen Theils des Cerimonialgesetzes im Pentateuch entscheidet.

das Priesterwesen in Jerusalem eine andere Gestalt gewannen, und nun die Höhen mit ihren Altären, Säulen und Jehovabildern[1]), an die sich der Götzendienst noch mehr als an den Tempel schließen konnte, als abgöttisch und ungesetzlich galten. Durch die Entwickelung der Vorstellungen und des Cultus wurde daher der Tempel allmälig Centralheiligthum, und im Gegensatze zu den früheren Mißbräuchen der Höhen und zum Götzendienste bildete sich die Vorstellung von der Einheit des Gottesdienstes, wie sie später auch im Pentateuch vorkommt, eine Vorstellung, die ohne jene polemische Beziehung und ohne das Substrat eines schon vorhandenen Tempels unerklärlich sein würde, da sie aus dem reinen Begriffe der Jehovareligion nicht abgeleitet werden konnte.

Was das Priesterthum betrifft, so dürfen wir nicht übersehen, daß die späteren Ansichten vom levitischen Priesterthume genau zusammenhangen mit jener Einheit des Gottesdienstes und schon deshalb sich nicht lange vor dem babylonischen Exile gebildet haben können[2]). Was wir oben[3]) über die Richterperiode bemerkten, daß es nämlich keinen besonderen Priesterstamm

---

[1]) Hos. 3, 4. Vergl. oben S. 270. Auch die Weise, wie Richt. C. 17. 18. und 1 Sam., also in vorexilischen Büchern, das Ephod vom Referenten eingeführt wird, zeugt dafür, daß der Bilderdienst bei einem großen Theile des Volks bis gegen das Exil hin nicht für Abgötterei galt. Solche Bilder fanden sich aber unstreitig in den Höhentempeln.

[2]) Richtig sagt Movers (Ueb. d. Chron. S. 275.): „Von nicht levitischen und doch als legitim geltenden Priestern beim Jehovakulte kömmt auch nicht die mindeste Spur vor.“ Der Begriff des Legitimen hat sich aber erst gegen das babylonische Exil hin gebildet, und zwar vermöge der Priestersuccession beim Tempelcultus. Hiernach ist dann die ältere Tradition in den BB. der Kön. beurtheilt, in den BB. der Chronik umgeschaffen. Will man daher von legitimen Priestern der älteren Zeit reden, so weise man erst die Vorstellung der Legitimität selbst in jener Zeit nach.

[3]) S. 272.

gab und die Prieſterwürde ſelbſt noch nicht in ſich abgeſchloſſen und der Totalität der Laien ſchroff entgegengeſetzt war, daſſelbe gilt mit wenigen Veränderungen bis gegen die Zeit des babyloniſchen Exils hin. Was zuerſt die Reihe von Prieſtern betrifft, welche durch die geſchichtlichen Verhältniſſe die meiſte Bedeutung gewannen, Eli, Ahija, Abjathar, Zadok, welcher letztere der Stammvater der ſpäteren Prieſterſchaft am Tempel wurde[1]), ſo wurde ſchon bei ihnen die genealogiſche Kette der Nachkommen Aaron's unterbrochen, da Zadok nicht zu ihnen gehörte[2]).

---

[1]) Ezech. 43, 19. 44, 10. 15.

[2]) Wir halten uns hier zunächſt an die Bücher Samuelis, der Könige und an Ezechiel, da die Nachrichten der Chronik keinen Glauben verdienen. Hält man ſich nun bloß an die Namen, ſo läßt ſich allerdings ein Stammbaum zuſammenſetzen, wonach Zadok von Eli abſtammte. Die Folge wäre: Aaron — Eli — Pinehas — Ahitob oder Ahitub (1 Sam. 14, 3.) — Ahija, der wahrſcheinlich dieſelbe Perſon iſt mit Ahimelech (1 Sam. 14, 3. 18. C. 22, 11.) und Zadok, der ein Sohn Ahitub's war (2 Sam. 8, 17.) — Abjathar, der Sohn Ahimelech's (1 Sam. 22, 20.). In Zadok's Nachkommen hätte ſich dann Aaron's und Eli's Familie erhalten. Allein es iſt nicht geſagt, daß jener Ahitub, Zadok's Vater, dieſelbe Perſon mit Ahitub dem Sohne des Pinehas war; die Berichte der BB. Samuelis zeugen vielmehr dagegen. Wegen der Gottloſigkeit von Eli's Söhnen droht ein Prophet ſämmtlichen erwachſenen Nachkommen desſelben den Untergang (1 Sam. 2, 27—36.). Eli's Haus wird identiſch geſetzt mit Aaron's Hauſe (V. 30.), woraus man ſieht, daß nach dem Urtheile des Referenten keine andere Prieſterfamilie auf Aaron zurückgeführt werden konnte; denn einen Leviten- und Prieſterſtamm kennt derſelbe nicht (V. 28.). Mit Eli's Familie wird zugleich das mit ihr identiſche Haus Aaron's verworfen (V. 30.), den ſpäteren Nachkommen wird nur die Hoffnung eines ärmlichen Prieſterdienſtes gelaſſen (V. 36.). Dagegen wird ſich Jehova in freier Weiſe, bloß nach der Würdigkeit der Perſon und unabhängig von der Succeſſion (V. 30.), einen andern treuen Prieſter beſtellen, deſſen Familie die Prieſterwürde unter den Königen erblich behaupten ſoll (V. 35.). Dieß kann kein anderer ſein als Zadok (Ezech. 43, 19. 44, 15.), nicht etwa Samuel, wie man ge-

Die Hauptlinie der Prieſter zu Jeruſalem verwaltete daher nicht vermöge eines älteren Rechtes der Erbfolge oder nach dem angeblich moſaiſchen Geſetze ihr Amt; viel weniger wird man es von den Prieſtern der Höhenzeite erwarten, da wir aus der Richterperiode wiſſen, wie willkürlich man bei der Weihe und Anſtellung der Prieſter verfuhr. Die Prieſterfamilien bildeten noch keinen einer Kaſte ähnlichen Verband, ſo daß auf den Sohn immer die Würde des Vaters übergegangen wäre. Denn ein Sohn des Prieſter Zadok war unter Salomo königlicher Schrei-

---

meint hat. Seine Familie wurde daher weder von Eli, noch von Aaron abgeleitet. Hieraus erklärt es ſich dann auch, daß Ezechiel die Reihe der treuen Jehovaprieſter mit Zadok, nicht mit Eli oder Aaron beginnt. Obige Weisſagung über Eli's Haus wurde erfüllt; zuerſt kamen Hophni und Pinehas um, dann wurde das Haus Ahitub's mit Ahimelech umgebracht (1 Sam. 22, 11—19.), und nur Abjathar entrann. Wäre Zadok ein Sohn dieſes Ahitub geweſen, ſo wäre er ebenfalls umgekommen. Zuletzt wurde Abjathar von Salomo zuerſt abgeſetzt und dann, wie der Ausdruck ſchließen läßt, hingerichtet (1 Kön. 2, 26. 27.), weshalb der Referent darin eine Erfüllung obiger Weisſagung fand. Zadok kam an Abjathar's Stelle (1 Kön. 2, 35.); hätte er zu Eli's Nachkommen gehört, ſo konnte die Weisſagung gar nicht entſtehen. Da nun die Bücher Samuelis keine andere Nachkommen Aaron's kennen, als Eli's Haus, und da auf der andern Seite Zadok zu beiden nicht gehörte, ſo folgt daraus, daß die ſpätere Prieſterreihe beim Tempel, die ſich an Zadok anſchloß, keine Nachkommen Aaron's waren. Der Chroniſt leitet freilich Zadok von Aaron's Sohne Eleaſar (1 Chron. 6, 30—34.) ab, und führt dagegen Ahimelech (Abjathar), wie es ſcheint, als Vorſteher der Nachkommen Ithamar's und ſelbſt als ſolchen auf (1 Chron. 24, 6.). Hieran iſt ſo viel richtig, daß Zadok zu keinem nahen Verwandten Eli's gemacht wird. Die Stammliſten der Chronik haben aber ſonſt keinen Werth und ſind gewiß größtentheils erdichtet, weshalb ſich auch nichts damit machen läßt, wenngleich die willkürlichen Zuſätze Späterer damit verbunden werden (S. Seldeni de Successione in Pontific. Ebraeor. Lib. I. Cap. 4.).

ber [1]), dagegen waren Davids Söhne [2]) und später ein Sohn des Propheten Nathan Priester [3]). Diese Priester werden auf den Listen der königlichen Beamten von den eigentlichen Priestern getrennt, und der letztere als Freund, d. i. Rathgeber des Königs bezeichnet, woraus man folgern darf, daß ihnen vorzugsweise die Verwaltung des Orakels oblag [4]). Aus dem Bisherigen folgt, daß es in jenem Zeitalter keine gesetzmäßige Nachfolge der Priester in der Familie Aaron's gab, da Zadok's Familie gleichmäßig dem Hause Eli's und Aaron's entgegengesetzt wird; ja zu der Zeit, wo die den Büchern Samuelis zu Grunde liegende Sage ihre gegenwärtige Gestalt erhielt, also etwa ein Jahrhundert vor dem babylonischen Exil, war eine solche Ansicht noch nicht herrschend geworden, weil der Referent sonst die Verwerfung von Aaron's Familie in einem anderen Lichte dargestellt, und wenigstens den späteren Nachkommen derselben gesetzliche Ansprüche auf ein Priesterthum gelassen hätte [5]). Es fragt sich nun weiter, ob es in jenem Zeitalter schon Leviten im späteren Sinne des Wortes gab, d. h. einen heiligen Stamm, dem die niederen Dienste beim Heiligthum oblagen und aus welchem wiederum Ein Geschlecht die Priesterwürde bekleidete. Sehen wir hierbei von den verdächtigen Berichten der Chronik ab,

---

[1]) 1 Kön. 4, 2. 3.

[2]) 2 Sam. 8, 18.

[3]) 1 Kön. 4, 5.

[4]) Vergl. Richt. 17, 5. — Der Chronist ändert 2 Sam. 8, 18: Die Söhne David's waren die Ersten zur Hand des Königs (1 Chron. 18, 17.), d. h. die ersten Beamten überhaupt. Der Sprachgebrauch erlaubt aber nicht, das Wort כֹּהֵן in einer anderen Bedeutung, als: Priester zu fassen. Die Etymologie ist freilich dunkel und kann nicht entscheiden. Keil (Ueber die Chron. S. 346.). und Movers (Ueb. d. Chron. S. 302.) vertheidigen wieder die Aenderung des Chronisten, aber bei der Voraussetzung, daß das levitische Priesterthum des Pentateuch im davidisch-salomonischen Zeitalter bestanden habe.

[5]) 1 Sam. 2, 36.

und halten uns an die Bücher Samuelis und der Könige so wie an einige Stellen bei Jeremia und Ezechiel, so läßt sich jene Frage bestimmt verneinen, woraus dann weiter folgt, daß die Leviten in älteren Zeiten gar nicht für einen Stamm angesehen wurden [1]) und daß David's angebliche Verdienste um den Cultus als spätere unhistorische Sage zu betrachten sind. Schon obige Bemerkungen über die Priesterwürde und über den allgemeinern Zugang zum Heiligthume heben die Leviten im Sinne des Pentateuch und der Chronik auf. Allerdings werden Leviten in Samuel's [2]), David's [3]) und Salomo's Zeitalter [4]) erwähnt; es fragt sich aber, ob der Ausdruck: Leviten im Sinne jener späteren Bücher gefaßt ist; denn ihre Verrichtungen stimmen nicht einmal immer zu den Verordnungen des Pentateuch, und es läßt sich auch sonst nachweisen, daß der Ausdruck selbst zu verschiedenen Zeiten in verschiedenem Sinne gebraucht ist. In der ersten von den angeführten Stellen sind die Leviten offenbar erst später eingeschwärzt; lassen wir sie aber auch gelten, so handeln sie nicht einmal gesetzmäßig. Denn auch die Leviten durften ja die Lade weder berühren, noch ansehen bei Androhung des Todes [5]), und man wundert sich, daß nur die Einwohner von Bethsemes, nicht auch die Leviten von der Plage getroffen werden. Man müßte daher willkürlich levitische Priester einschieben, um gesetzmäßigen Gang in die Sache zu bringen. An der zweiten Stelle tragen die Leviten die Lade, wie es das Gesetz befiehlt, wenn es aber heißt: „alle Leviten, tragend die Lade", so darf man sich ihre Zahl nicht groß denken, wenngleich

---

[1]) S. oben S. 221.

[2]) 1 Sam. 6. 15.

[3]) 2 Sam. 15, 24.

[4]) 1 Kön. 8, 4.

[5]) 4 Mos. 4, 15. 20. Das scheinen Movers (a. a. O. S. 274.) und Keil (a. a. O. S. 343.) vergessen zu haben, da sie bei der Begebenheit das Princip der Legalität in Anwendung bringen.

es ſich von ſelbſt verſteht, daß nicht jeder Einzelne mitgetragen habe. An der dritten Stelle tragen aber die Prieſter die Lade und die Leviten nur Geräthe des heiligen Zeltes. Ueber Zahl und Abſtammung derſelben entſcheiden dieſe Stellen nicht; wir erfahren nur, daß es im davidiſch-ſalomoniſchen Zeitalter neben den Prieſtern eine Anzahl untergeordneter Diener des Heiligthums gab, welche die Referenten mit dem Namen Leviten belegen. Die älteren Propheten erwähnen keine Leviten, ſondern nur Prieſter als Diener Jehova's [1]); erſt gegen die Zeit des Exiles und während desſelben gedenken Jeremia [2]) und Ezechiel [3]) der Leviten, aber verſchieden von der ſpätern Weiſe des Pentateuch. Denn bei Jeremia wird der Ausdruck: Leviten ſynonym gebraucht mit dem Namen: Prieſter, und man ſieht nicht, daß der Prophet auch ſolche Leviten kennt, die nicht zugleich Prieſter waren, beſonders da er ſie als Geſchlecht bezeichnet und mit der davidiſchen Herrſcherfamilie zuſammenſtellt, als zwei Geſchlechter, welche Jehova zu erblichen Leitern des theokratiſchen Staates bundesmäßig erwählt [4]). Den Zeitpunkt, ſeit welchem Jehova die Leviten erwählt habe, giebt der Prophet nicht an; die Zuſammenſtellung mit dem davidiſchen Hauſe dürfte auf Gleichzeitigkeit beider Inſtitute hinweiſen [5]). Ezechiel unterſcheidet Prieſter und Leviten von einander, redet aber dann nicht von der Vergangenheit, ſondern von der Zukunft. Prieſter des neuen Tempels ſollen nur die Söhne Zadok's unter den Söhnen Levi's ſein, weil ſie Jehova im Tempel treu dienten,

---

[1]) Joel 1, 9. 13. 14. 2, 17. Vergl. Jeſ. 28, 7. Mich. 3, 11.

[2]) Jer. 33, 17—26.

[3]) Ezech. 40, 46. 43, 19. 44, 10—16, 45, 45. 48, 11—13.

[4]) Die zwei Geſchlechter (Jer. 33, 24. הַמִּשְׁפָּחוֹת שְׁתֵּי) bezeichnen nämlich nicht das Reich Juda und Israel, was gar keinen Sinn giebt, ſondern erblich-theokratiſche Könige und Prieſter.

[5]) Vergl. Jer. 7, 22—25.

während die übrigen Leviten sich dem Götzendienste ergaben. Die letztern sollen zur Strafe die niederen Dienste als Thürwächter und Opferdiener versehen und nicht in der nächsten Umgebung des Tempels wohnen, sollen also degradirt werden. Ezechiel kennt hiernach wohl Söhne Levi's (die er jedoch nicht als Volksstamm bezeichnet), deutet aber an, daß früher alle Leviten Zutritt zum Priesterthume hatten, daß aber Zadok's Familie allein desselben würdig gewesen. Wir finden daher selbst bei diesem Propheten noch nicht die Vorstellung des Pentateuch von einem Levitenstamm und Aaron's Priesterfamilie, welche ihre höhere Würde auf ewige Zeiten behaupten sollte. Der Ausdruck: Leviten ist allgemeine Bezeichnung der Diener bei den Heiligthümern oder der Priester, wobei aber ein Verhältniß der Unterordnung der einen unter die anderen bestehen konnte, wie dieß auch sonst als in der vorexilischen Zeit vorhanden angedeutet wird[1]). Es läßt sich auch erklären, wie späterhin die Zahl solcher Leviten, die keine Priester waren, unverhältnißmäßig anwuchs, da unter Josia die bisherigen Höhenpriester abgesetzt und zu keinen priesterlichen Handlungen zugelassen, wegen ihrer bisherigen Würde aber den anderen Priestern beigesellt wurden[2]). Sie traten damit in ein untergeordnetes Verhältniß, welches Ezechiel für immer festzustellen suchte, und welches auch höchst wahrscheinlich nach dem Exile fortbestanden hat. War indeß das Priesterthum unter den Königen in der Regel erblich, so mußten sich an den verschiedenen heiligen Orten Nebenlinien bilden, die zwar nicht schlechthin von der Priesterwürde ausgeschlossen waren, aber nicht immer dazu gelangten, und im letzteren Falle sich zu den niederen Diensten bei den Heiligthümern verstehen mußten. Diese scheint man schon vor Jeremia Leviten schlechthin genannt zu haben, und hiernach ließe sich dann der

---

[1]) 2 Kön. 23, 4. 25, 18. Jer. 35, 4. Jes. 43, 28.

[2]) 2 Kön. 23, 9.

Gebrauch des Namens in den Büchern Samuelis[1]) rechtfertigen, obgleich derselbe wahrscheinlich jünger, als das davidische Zeitalter, gewiß aber älter als die genealogischen Sagen über den mythischen Stammvater war. Zu einem Stamme im Sinne der übrigen Volksstämme und mit einer für ein solches Verhältniß nöthigen Anzahl von Mitgliedern können die Leviten wohl nicht früher als nach dem babylonischen Exile erhoben sein, wo die unverhältnißmäßige Anzahl der aus dem Exil zurückkehrenden Priester und Leviten eine solche Annahme begünstigte. Wollte man aber auch zugeben, daß es schon vor dem Exil eine größere Menge von Leviten gegeben habe, als es nach obigen prophetischen Stellen[2]) und anderen Umständen wahrscheinlich ist, so fehlte dennoch wegen des freieren Zuganges zum Heiligthume der spätere Theilungsgrund von Priestern und Leviten, und man könnte bloß die heiligen Sänger, Thorwärter und Opferknechte in einen strengern Gegensatz zu den Priestern stellen. Solche Aemter gab es wahrscheinlich aber nur zu Jerusalem, wie denn die Leviten im späteren Sinne des Wortes, die Richter abgerechnet, nur im Zusammenhange mit einem zusammengesetzten Tempelcultus denkbar sind; es würde daher jeder Ort fehlen, die angeblichen Tausende von Leviten unterzubringen. Hieraus folgt nun, daß die Nachricht des Chronisten[3]),

---

[1]) 2 Sam. 15, 24.

[2]) Jeremia hofft, daß die levitischen Priester sich mehren sollen (33, 22.); dieß bezieht sich aber nur auf die unabsehbare Reihe der Generationen.

[3]) 1 Chron. 23—26. Auf die Zeugnisse der Bücher Esra und Nehemia darf man sich zur Vertheidigung des Chronisten nicht berufen, da das erstere höchst wahrscheinlich mit Benutzung älterer Quellen von demselben Chronisten geschrieben, das zweite aber überarbeitet ist, und alle drei Bücher ursprünglich ein zusammenhangendes Ganze ausmachten. S. Zunz: Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt (Berlin 1832.). S. 21 ff. Noch spätere Verhältnisse können für das davidische Zeitalter gar nichts beweisen.

welcher in Davids Zeitalter eine Levitenkaste von 38,000 erwachsenen männlichen Mitgliedern versetzt, dieselbe von David nach verschiedenen Zwecken eintheilen und anstellen läßt, und dabei voraussetzt, daß diese Anordnung sich im Zeitalter der folgenden Könige erhalten habe, durchaus keinen Glauben verdient. Diese unhistorische Angabe wird nur begreiflich, wenn man berücksichtigt, daß die späteren Juden, der Verfasser des Buches Josua wie der Chronist, von den Ansichten des Pentateuch ausgingen und dem angeblichen Stamme Levi, den die beglaubigte ältere Geschichte gar nicht kennt, historische Existenz zu verschaffen suchten, wobei die späteren durch den Pentateuch und mit ihm eingeführten Verhältnisse und die spätere Observanz als Norm dienten, die Zahlenangaben aber in demselben Maaße gesteigert wurden, als die frühere Herrlichkeit des theokratischen Staates überhaupt in einem idealen Lichte erschien. Bei dieser gedankenlosen Behandlung der älteren Geschichte wurde dann freilich nicht gefragt, wie es nach dem Verlauf der Richterperiode möglich gewesen, daß mit Einem Schlage jene ungeheure Masse frommer Tempeldiener, Sänger und Richter auftauchen, wie sie sich später in dem kleinen Reiche Juda, in welches der Chronist bei der Theilung des Reiches unter Rehabeam die Leviten zusammenströmen läßt[1]), erhalten konnte, zumal da das Volk dem Jehovadienste nie ganz ergeben, in gewissen Zeiten aber überwiegend dem Götzendienste zugethan war, und da bis auf Josia der Höhendienst bestand, zu dem die Leviten, die spätere Ansicht über dieselben vorausgesetzt, gar nicht geeignet waren; wie sie endlich nicht mehr für die Jehovareligion wirkte, da sie ja, selbst den schlechten Willen zugegeben, schon um ihres Vortheils und ihrer Existenz willen dazu gezwungen war. Da die gemeinen Leviten nicht einmal auf ein Priesterthum beim Jehovadienste Anspruch hatten, so hatten sie es beim Götzendienste um so viel weniger; götzendienerische Leviten sind aber ganz undenkbar, da dem Götzendienste die Vor-

[1]) 2 Chron. 11, 13.

ſtellung levitiſcher Heiligkeit fehlte und man daher von der Eigenthümlichkeit des Leviten ganz wegſehen und nur den Begriff des Dieners feſthalten müßte, um ſie mit Götzentempeln in Verbindung zu bringen. Ganz anders ſtellt ſich das Verhältniß, wenn wir von Ezechiel's Anſicht über die Leviten ausgehen. Dazu kommt, daß der Chroniſt, dem wir die ganze Sage verdanken, von einem Abfall der Leviten vom Jehovadienſte nichts weiß, indem er ſie zu verſchiedenen Zeiten, ſelbſt nach den angeblich davidiſchen Abtheilungen dienſtthuend auftreten läßt [1]). Da ſelbſt unter Joſia die Leviten als ſolche eingeführt werden, die ganz Israel lehreten, und da ſie in gewohnter Weiſe auftreten, ſo genügt die Auskunft nicht [2]), daß das davidiſche Inſtitut erſt ſpäter mit dem überhandnehmenden Götzendienſte verfallen, und daß man daher nicht berechtigt ſei, von dieſen ſpäteren Zeiten auf die früheren einen Schluß zu ziehen. Vielmehr iſt die ganze Anſchauung des Chroniſten mit ſo viel inneren Widerſprüchen behaftet und auf ſo mechaniſche Weiſe in die ältere Geſchichte eingeſchoben, ſie widerſpricht ſo augenſcheinlich dem Totalbilde, welches uns die prophetiſchen Bücher vom religiöſen Leben des Volkes geben und im Beſonderen Jeremia's und Ezechiel's Andeutungen über die Leviten, daß wir ſie unbedenklich bei Seite ſtellen können. Damit fallen dann natürlich alle anderen Nachrichten, welche mit dem Daſein einer Levitenkaſte in Verbindung ſtehen, und wir brauchen in dieſer Hinſicht erſt bei der nachexiliſchen Geſchichte wieder Rückſicht auf den Chroniſten zu nehmen.

Was die einzelnen Cultushandlungen betrifft, ſo haben wir keinen Grund, mit der Einführung des Königthums und dem Tempelbau eine plötzliche Umgeſtaltung der am Ende der Richterperiode herrſchenden Sitte [3]) anzunehmen. Das Opfer-

---

[1]) 2 Chron. 20, 19. 21. 23, 2—19. 24, 5. ff. 29, 30. 31, 2 ff. 34, 9 ff. V. 30 ff. 35, 2 ff.

[2]) Movers a. a. O. S. 278.

[3]) S. 274.

ritual mußte freilich an Pracht gewinnen, da die Könige selbst als Oberpriester dabei handelten; regelmäßig wiederkehrende Opferfeste gab es jedoch wenige[1]), und außer den Sabbathen und Neumonden, die vielleicht schon zu dieser Zeit die Bedeutung von Ruhetagen hatten[2]), dürfen wir nur das Laubhüttenfest[3]), das am Ende des Jahres als Erndtefest und noch ohne die Beziehung auf die ältere Geschichte gefeiert wurde, als allgemeine Festzeiten beim Jehovacultus voraussetzen. Das Fehlen des späterhin sich ausbildenden Festcyklus läßt darauf schließen, daß früher die Erinnerung an die ältere Volks- und Religionsgeschichte nicht eine solche Intensität und Bedeutung hatte, wie sie allmälig erhielt, seitdem die verschiedenen Entwickelungsmomente zusammengefaßt und in das mosaische Zeitalter zurückversetzt wurden. Den Mittelpunkt der heiligen Handlungen bildeten die Opfer, die man gewöhnlich aber nur bei frohen Gelegenheiten darbrachte und womit Opfermalzeiten, Gesänge und Tänze verbunden waren[4]). Die ältere Musik der Hebräer hatte gewiß einen sehr rohen Charakter und war nicht bloß beim Cultus, sondern auch bei Volksfesten und Aufzügen gebräuchlich[5]); sie wurde vom Volke selbst[6]), nicht von besonders dazu angestellten Spielern und Sängern ausgeführt, und behielt selbst in spä-

---

[1]) Salomo opferte drei Mal im Jahre (1 Kön. 9, 25.), eine Angabe, die der Chronist (1 Chron. 8, 12—15.) willkürlich ändert, indem er daraus die drei Feste des Pentateuch macht, und das tägliche, so wie die am Sabbath und an den Neumonden darzubringenden Opfer hinzufügt.

[2]) Amos 8, 5.

[3]) 1 Kön. 12, 32. Den Ursprung der übrigen Feste werden wir in der Folge aufzeigen. Beziehung auf die ältere Geschichte erhielt das Laubhüttenfest wahrscheinlich noch später als das Passa.

[4]) Richt. 21, 21. 2 Sam. 6, 21 ff. 1 Kön. 8, 62.

[5]) 1 Kön. 1, 40.

[6]) Vergl. Jes. 30, 29.

teren Zeiten ihren lärmenden, unerbaulichen Charakter[1]), bis gegen die Zeit des babyloniſchen Exils hin eigene Tempelſänger angeſtellt wurden[2]) und dem Cultus mehr Feierlichkeit und Würde gaben. Daß David die Tempelmuſik geſtiftet, ſelbſt ehe ein Tempel vorhanden war, läßt ſich nur aus den Berichten der Chronik über die levitiſchen Sänger jener Zeit folgern, und fällt daher mit der Glaubwürdigkeit derſelben. Mit den Opfern waren gewiß kurze Gebete und prieſterliche Segensſprüche verbunden[3]); über die Form derſelben fehlen uns aber ſichere Zeugniſſe[4]), und es läßt ſich nur vermuthen, daß ſie kein hervorragendes Moment des Cultus bildeten, da ſelbſt in ſpäteren Zeiten wenig darüber vorkommt. Die geiſtige Seite des Cultus überhaupt trat erſt ſpäterhin, beſonders durch den Einfluß der Dichter und Propheten mehr hervor; das Lehren, welches Samuel beigelegt wird[5]) und welches wir ſpäter bei Prieſtern und Propheten wiederfinden, bezog ſich vorzugsweiſe auf die Unterweiſung im Recht und in der Sittlichkeit und hing bei den Prieſtern mit dem Richteramt, nicht mit der Handhabung des Cultus zuſammen. Für die Erweckung und Belebung des religiöſen Bewußtſeins im Volke finden wir weder im davidiſch-ſalomoniſchen Zeitalter, noch unter den ſpäteren Königen geeignete Inſtitute, was unbegreiflich und unverzeihlich wäre, wenn die Machthaber, ein Samuel, David, Salomo eine ſo höhe Stufe der religiöſen Erkenntniß eingenommen hätten, wie die ſpätere Sage meinte. Die Propheten mußten erſt die Bahn dazu brechen, und nach dem Exil traten ſie allmälig ins Leben. — Ein Sünden- und Schuldbewußtſein müſſen wir im Allgemeinen in der gegenwärtigen Periode vorausſetzen, wenngleich daſſelbe etwas anders hervortre-

---

[1]) Amos 5, 23.

[2]) Jer. 30, 19.

[3]) 1 Sam. 2, 20. 2 Sam. 6, 18. 1 Kön. 8, 14.

[4]) 1 Kön. 8, 15 ff. iſt unhiſtoriſch.

[5]) 1 Sam. 12, 23.

ten mochte, als manche Erzählungen unserer Quellen verrathen [1]). Das Princip der Subjectivität und des Gewissens wurde erst weit später, etwa seit dem siebenten Jahrhundert zu größerer Klarheit ausgebildet; früher herrschte mehr oder weniger die abstract-allgemeine Ansicht, wonach Schuld oder Verdienst Einzelner der Gesammtheit oder den Nachkommen zugerechnet, und die subjective Absicht von ihren objectiven Folgen nicht klar und bestimmt unterschieden wurde. Die Regungen des Gewissens konnten dabei weder so stark, noch so häufig sein, wie später, wo sich das Ceremoniell der gewöhnlichen Schuld- und Sündopfer daraus entwickelte, was nicht zu verwechseln ist mit den älteren Sühnopfern, welche aus keinen bloß moralischen Motiven hervorgingen, sondern zugleich durch ein äußerlich-wirkliches Unglück, worin man das Walten des zürnenden Gottes erkannte, veranlaßt wurden. Die letzteren fanden gewiß sehr früh bei den Hebräern statt und werden auch im davidischen Zeitalter erwähnt [2]), selbst das ältere Menschenopfer [3]), dessen allmäliges Verschwinden wir leider nicht verfolgen können. Dasselbe scheint später auf den Cultus des Moloch beschränkt zu sein und trat so dem Jehovadienste äußerlich an die Seite [4]). Der Glaube, daß die zürnende Gottheit eigentlich den Tod des Sünders verlange [5]) und durch Blut versöhnt werden müsse, darf als uralt betrachtet werden, und veranlaßte die stellvertretenden Opfer, wozu bei fortschreitender Entwickelung des Bewußtseins nur Thiere genommen wurden [6]). — Fragen wir nun noch nach der Bedeutung, welche

---

[1]) 1 Sam. 12, 19. 2 Sam. 12, 13.

[2]) 2 Sam. 21, 9. 24, 25.

[3]) 1 Sam. 15, 33. 2 Sam. 21, 9.

[4]) Aus der Antithese des Jeremia (7, 31. 19, 4. 5.) darf man vielleicht schließen, daß das abgöttische Volk sie mit dem Jehovadienste zu vereinen wußte und darin keinen direkten Abfall erkannte.

[5]) 2 Sam. 12, 13. 14.

[6]) Vergl. 1 Mos. 22, 12. Als der Werth des Menschenlebens, und damit zugleich der Werth der aufopfernden Gesinnung

der Opfercultus überhaupt in diesen älteren Zeiten für das Bewußtsein hatte, so dürfen wir aus den später heraustretenden Gegensätzen, wo auf der einen Seite die Opfer vervielfältigt [1]) und überschätzt, auf der andern Seite verworfen wurden — ein Gegensatz, der sich selbst als neu ankündigt [2]) — so viel zurückschließen, daß in früheren Zeiten, wo die Opfer im Allgemeinen seltener waren, ein unbefangenes Bewußtsein dabei zu Grunde lag, in welchem der Gegensatz der äußeren Handlung und der Bedeutung auf unmittelbare Weise geeinigt war. Darauf führt auch der Zusammenhang der Opfer mit der Vorstellung von der göttlichen Gegenwart, wie wir dieselbe oben bei der Betrachtung der Gotteslade, der heiligen Stätten und der Orakel fanden. Die religiöse Symbolik war überhaupt noch mehr unbewußt und entsprach deshalb ihrem Begriffe noch nicht, welcher erst durch den Verlauf des erwähnten Gegensatzes seine Momente entfaltete und durch Zusammenschließung derselben diejenige Form erzeugte, welche in manchen Symbolen des Pentateuch bestimmt ausgeprägt ist.

Werfen wir einen Blick auf das sittliche Leben des Zeitalters, so müssen wir zwar unsere Quellen sehr vorsichtig benutzen, indem es in der Natur der mündlichen Ueberlieferung liegt, daß sie die einfachen Thatsachen viel treuer überliefert, als Motive, Gedanken und Gefühle der handelnden Personen, also die Sphäre des innern Lebens, worauf es uns hier ankommt; entkleiden wir aber auch die Sage ihres späteren Gewandes, so

---

erkannt wurde, begnügte sich Jehova mit den letzteren. — Uebrigens kommen bei Joel, wo man sie erwarten sollte, keine Sünd- und Sühnopfer vor; Micha (6, 7.) scheint darunter vorzugsweise Menschenopfer zu verstehen; der Psalmist (Ps. 40, 7.) kennt Sündopfer, aber noch nicht als göttliches Institut, und durch kein geschriebenes Gesetz geboten.

[1]) Tägliche Morgenopfer, die man zu Bethel und Gilgal darbrachte, kennt schon Amos als gewöhnliche Sitte (Am. 4, 4.).

[2]) Mich. 6, 6 ff. Ps. 40, 7.

bleiben genug Elemente übrig, welche die Fortentwickelung des Volksgeistes seit dem Zeitalter der Richter bezeugen. Daß die Charakteristik der Hauptpersonen im Allgemeinen historisch ist, beweist schon der Umstand, daß die offenbar im Reiche Juda genährte Tradition den Charakter Saul's so wenig in Schatten gestellt, und lieber seine Verwerfung ungenügend motivirt, und auf der andern Seite David's Schwächen nicht beschönigt oder ganz verschwiegen hat [1]). Manche Züge von Barbarei des Zeitalters, wie der Bann [2]), das Verschlingen blutigen Fleisches [3]), das grausame Kriegsrecht [4]), Absalom's brutale Rohheit [5]), werden gemildert durch die schönen Züge von Gottvertrauen [6]), Edelmuth, Freundschaft, Vaterliebe, Demuth [7]), welche David's Geschichte darbietet. Die spätere sittliche Ansicht des Hebraismus [8])

---

[1]) Was der Chronist bei David und Salomo gethan.

[2]) 1 Sam. 15.

[3]) 1 Sam. 14, 33. Dieser Zug, recht erwogen, läßt auf die Cultur des Volkes ein sehr ungünstiges Licht fallen.

[4]) 2 Sam. 8, 2. 12, 31. 1 Kön. 11, 15. 16. Es fand sich auch bei den Nachbarvölkern; Amos droht ihnen dafür aber auch mit dem göttlichen Zorne (Am. 1, 2. 2, 1.). Man muß David allerdings nach seinem Zeitalter beurtheilen und darf seiner Persönlichkeit nicht zu harte Vorwürfe machen; aus dem Geiste einer solchen Zeit kann ich aber unsere Psalmen nicht begreifen.

[5]) 2 Sam. 16, 22. Es geschah auf den Rath Ahitophel's, der selbst bei David als Orakel galt.

[6]) Dabei kommt es freilich auf die Form an, welche wir nur aus Aeußerungen folgern könnten. 1 Sam. 17, 26 ff. und ähnliche sind nicht sicher; so z. B. 1 Sam. 16, 7.

[7]) Bekanntlich hat man David den Ehebruch mit Bathseba und den Uriasbrief zum harten Vorwurf gemacht; berücksichtigt man aber den ganzen Verlauf der Sache, David's Reue und Demuth, so wird derselbe dadurch mehr geehrt als gebrandmarkt. Denn nicht sowohl die Sünde entehrt den Menschen, als die Unbußfertigkeit. Ist der ganze Hergang historisch treu berichtet, so darf man daraus einen günstigen Schluß ziehen auf David's sittliches Gefühl.

[8]) Auch die Ansicht von der Ehe nicht, welche für den sittlichen

war indeß weder praktiſch noch theoretiſch durchgebildet, am wenigſten nach der ſubjectiven oder moraliſchen Seite. Den bedeutendſten Einfluß auf die ſittliche Sphäre müſſen wir den Propheten zuſchreiben, deren Kette ſeit Samuel's Wirkſamkeit nicht mehr unterbrochen wird.

Um ein vollſtändiges Bild von dem religiöſen Leben der Hebräer zu gewinnen, müſſen wir jetzt auch den Götzendienſt, dem ein bedeutender Theil des Volkes ergeben war, etwas näher betrachten, aber nur die Hauptmomente desſelben, müſſen aber hierbei die verſchiedenen Perioden bis zum babyloniſchen Exile zuſammenfaſſen, weil das Ganze erſt durch Zuſammenſtellung der einzelnen Elemente Licht und Bedeutung erhält. Da durch Salomo der Götzendienſt in Jeruſalem auf längere Zeit befeſtiget wurde, ſo wählen wir ſchicklich dieſen Zeitpunkt, um von hier aus die Vorzeit und noch mehr die folgende Entwickelung zu überblicken. Leider kennen wir die Form dieſes Naturdienſtes, wie er wenigſtens bei den Hebräern herrſchte, faſt nur aus der Polemik oder polemiſchen Relation der Altteſtamentlichen Schriftſteller, die ihn natürlich vom Standpunkte der reinen Jehovareligion aus betrachteten; wir müſſen aber, um ihn richtig zu würdigen, eine etwas andere Stellung einnehmen, da es für die Götzendiener ſelbſt eine Jehovareligion, in ihrem Begriff und ihrer Reinheit aufgefaßt, nicht geben konnte. Daß der Götzendienſt im Laufe mehrerer Jahrhunderte bedeutende Veränderungen erlitten habe, iſt nicht bloß an ſich wahrſcheinlich, ſondern wird auch durch ausdrückliche Zeugniſſe beſtätigt; die Zahl fremder Culte nahm mit der Zeit zu und erreichte zuletzt in dem allein übrig gebliebenen Reiche Juda die größeſte Höhe, weshalb die Propheten dieſes Zeitalters es unverholen bekennen, daß Juda

---

Geiſt des Hebraismus das ſchönſte Zeugniß ablegt. 2 Sam. 13, 13. und die willkürliche Auflöſung und wiederholte Anknüpfung der Ehe, Vielweiberei bei David, Salomo, des letzteren Ehe mit Ausländerinnen zeugen dagegen.

ihre treulose Schwester Israel im Abfall von Jehova noch überboten habe[1]). Ein ähnliches Anwachsen der Götter findet sich bei mehreren Völkern, die mit der Zeit mit fremden Vorstellungen in Berührung kamen, und die Einheit des Göttlichen nicht als Grundprincip festhielten[2]). Ueberblicken wir vorläufig die Reihe der Götzen, deren Dienst seit der Richterperiode bei den Hebräern Eingang fand, so werden bis auf Salomo nur Baal und Astarte als kanaanitische Götzen erwähnt; auch scheint nur Ein Baal verehrt zu sein, da gewisse Beinamen, wie Baal-Berith, d. i. Bundesbaal[3]) keine wesentliche Verschiedenheit, sondern nur eine besondere Beziehung der Grundvorstellung ausdrücken. Im Zeitalter Samuel's war ein bedeutender Theil des Volkes dem Dienst des Baal und der Astarte ergeben. Man entfernte zwar auf Samuel's Betrieb die Götzenbilder[4]), es geschah aber bloß in der Noth und konnte nicht von bleibendem Erfolge sein. Aus dem Schweigen der Bücher Samuelis darf man wenigstens nicht schließen, daß unter Saul und David kein Götzendienst bei den Israeliten geherrscht habe, da derselbe auch vor jener Gelegenheit nicht erwähnt ist. Von Saul wird zwar berichtet, daß er die Todtenbeschwörer und Wahrsager aus dem Lande geschafft habe[5]), eine Maßregel, welche ohne Unterdrükkung des Götzendienstes überhaupt nicht ausführbar war; jene Nachricht verliert indeß durch den Zusammenhang, worin sie mitgetheilt ist, an Gewicht. Denn sie soll Saul's Besuch bei

---

[1]) Ezech. 23, 11 ff.

[2]) Vergl. Buttmann's Mythologus I, 5 ff.

[3]) Richt. 8, 33. 9, 4. 46. Auch der philistäische Baal-Sebub, d. i. Fliegenbaal (2 Kön. 1, 2.), war nur Modification des Einen Hauptbaal. Der Plural: Baalim bezeichnet bloß eine Mehrheit von Darstellungen (Säulen) des Baal Richt. 2, 11. 3, 7. 8, 33. 10, 16. 1 Sam. 7, 4., und wechselt daher mit dem Singular Richt. 2, 13. 8, 33.

[4]) 1 Sam. 7, 3. 4.

[5]) 1 Sam. 28, 3.

der Todtenbeschwörerin zu Endor motiviren, Saul's, gegen den kurz vor seinem Untergange alle Organe göttlicher Offenbarung verstummten. Diese in dichterischer Hinsicht eben so schöne als historisch-unsichere Erzählung kann uns keinen Maaßstaab leihen für die Beurtheilung des religiösen Gesammtlebens. Da wir alle Anstalten vermissen, wodurch die reinere Erkenntniß Jehova's in einem größeren Kreise verbreitet werden konnte, da die vielen Kriege diese Seite weniger beachten ließen, und da seit Salomo der ältere Götzendienst neue Wurzeln schlug, so dürfen wir unter Saul und David wohl eine einfachere Form und ein theilweises Zurücktreten, aber keinesweges ein periodisches Aufhören desselben voraussetzen. Salomo gründete einen mannigfaltigern Götzencultus in Jerusalem; denn er baute auf den Hügeln vor der Stadt Höhentempel für die phönizische Astarte, den moabitischen Kamos und den ammonitischen Moloch oder Milkom [1]). Der Baal ist nicht mitgenannt; sein Cultus war aber mit dem Astartendienst, wie es scheint, verbunden, wenigstens zertrümmerte Josia in den von Salomo gegründeten Heiligthümern auch Säulen [2]), welche dafür sprechen würden, wenn sie sonst aus dem salomonischen Zeitalter herrührten. Salomo's Götzendienst wird von der Verführung seiner ausländischen Weiber abgeleitet; deshalb setzt der Referent hinzu, daß der König in gleicher Weise für alle seine fremden Weiber, also auch für die Tochter Pharao's und für die Edomitinnen und Hethitinnen Culte gegründet habe. Allein von solchen ist weder unter Salomo, noch in der späteren Geschichte ausdrücklich die Rede; namentlich finden wir in der ganzen Folgezeit keinen ägyptischen Götzendienst in Palästina, solche Elemente abgerechnet, die mit den kanaanitischen zusammenfielen und daher nicht mehr ägyptisch im Gegensatze zum Kanaanitischen genannt werden können;

---

[1]) 1 Kön. 11, 5—7. 2 Kön. 23, 13. 14.

[2]) 2 Kön. 23, 14.

bloß etwa die Verehrung der Böcke[1]), welche aber wohl nur später stattfand und keine allgemeine Bedeutung erhielt, weist bestimmter auf Aegypten hin. Wir dürfen daher an der Richtigkeit obiger Angabe zweifeln, um so mehr, da wir den Ursprung derselben nachweisen können. Man leitete nämlich später Salomo's Hang zum Götzendienste von seinen ausländischen Weibern ab, ohne zu bedenken, daß die Verbindung mit ihnen schon eine Hinneigung zu fremden Sitten und einen partiellen Götzendienst (den reinen Jehovadienst im späteren Sinne des Wortes bei Salomo in den früheren Lebensjahren vorausgesetzt,) in sich schließe. Führte man aber die verschiedenen Götzenculte einmal auf die Weiber zurück, so mußte man auch consequent sein und Salomo für Alle nach den verschiedenen Ländern besondere Culte stiften lassen. Dieß stimmte aber nicht zu der Anzahl der Culte, die sich später erhielten und von der Tradition auf Salomo zurückgeführt wurden; denn es wäre ja auffallend, daß sich von den vielen Culten, deren Stiftung der Referent dem Salomo beilegt, bis auf Josia nur eben die erhalten hätten, welche er selbst namentlich anzugeben wußte. Daß die Culte fortbestanden, zeigt eine allgemeinere Theilnahme des Volkes, und wir dürfen aus dem Mißverhältnisse, worin die namentlich erwähnten Culte zu dem verschiedenen Vaterlande der Weiber standen, schließen, daß die letzteren nicht die einzige und selbst nicht die Hauptveranlassung für die Gründung jenes Götzendienstes waren. Der Dienst des Baal und der Astarte war den Hebräern längst nicht mehr fremd, der Molochdienst mit seinen Menschenopfern fand leicht Anknüpfungspunkte im Volksbewußtsein, und eben so der wahrscheinlich ähnliche Dienst des Kamos[2]). Hierauf bemerken wir

---

[1]) 3 Mos. 17, 7. Vergl. unten S. 387.

[2]) 2 Kön. 3, 27. Als Princip der Zeugung galt den Moabitern der Baal-Peor (4 Mos. 25, 1 ff.; 31, 16.), wahrscheinlich priapisch vorgestellt; Kamos, davon unterschieden, scheint eine andere Bedeutung gehabt zu haben, die sich der des Moloch näherte.

längere Zeit keine Zunahme fremder Götzen unter den Hebräern; der Dienst des Baal und der Astarte bildete das Hauptelement der Abgötterei im Reiche Israel und Juda, und trat unter den besseren Königen nur periodisch und theilweise in den Hintergrund. Der König Amazia von Juda, der sonst als treuer Jehovadiener geschildert wird, soll edomitische Götzen nach Jerusalem mitgebracht und ihnen geräuchert haben[1]). Dieselben werden aber nicht näher bezeichnet, und die ganze Nachricht ist vielleicht nur aus einem falschen Pragmatismus des Chronisten oder seiner Quellen hervorgegangen, sofern dadurch das spätere Unglück dieses Königs motivirt werden sollte. Der jüdische König Ahas, welcher dem Baals- und Astartendienst ergeben war und seinen Sohn dem Moloch opferte[2]), ließ einen damascenischen Altar im innern Vorhofe aufstellen und den ehernen Altar Jehova's an die Seite rücken[3]). Jener Altar war offenbar einem in Damaskus verehrten Götzen geweiht, welcher indeß nicht näher bezeichnet ist. Im Reiche Israel finden wir einige Zeit vor seinem Untergange außer dem älteren Götzendienste des Baal, der Astarte und des Moloch auch die Verehrung der Sonne[4]) und des ganzen Himmelsheeres oder der Gestirne[5]). Wie alt der letztere Cultus war, ist leider nicht bemerkt. Die neuen Colonisten, welche die Assyrer nach Samarien verpflanzten, brachten verschiedene einheimische Götzenkulte mit, denen sich dann ein unreiner Jehovadienst anschloß[6]); in das Reich Juda scheint indeß dieser neue Naturdienst nicht eingedrungen zu sein. Hier

Daher wird Kamos Richt. 11, 24. als Gott der Ammoniter genannt, und sein Cultus erhielt unter den Hebräern keine wesentliche Bedeutung, da er mit dem des Moloch zusammenfiel.

[1]) 2 Chron. 25, 14.

[2]) 2 Kön. 16, 3. 4.

[3]) 2 Kön. 16, 12—16.

[4]) Jes. 17, 8. Sonnensäulen neben Astartenbildern.

[5]) 2 Kön. 17, 10. 16. 17.

[6]) 2 Kön. 17, 29—33.

begünstigte besonders der König Manasse den Götzendienst [1]), opferte seinen Sohn dem Moloch, stellte ein Astartenbild in den innern Vorhof des Tempels [2]), errichtete in beiden Vorhöfen dem Himmelsheere Altäre [3]) und stellte vielleicht einen oder mehrere mit Rossen bespannte Sonnenwagen am Eingange des Tempels auf [4]). Es ist jedoch zweifelhaft, ob die letzteren nicht älter waren; sie werden nur in der Erzählung von Josia's Cultusreformen erwähnt, und zwar als solche, welche die Könige von Juda aufgestellt, was auf eine längere Reihe von Königen und somit auf ein höheres Alter des Cultus hinzuweisen scheint. Zur Zeit des Josia finden wir außer den erwähnten Götzen auch den Mond [5]) und die Bilder des Thierkreises als solche genannt [6]), und müssen schließen, daß ihre Verehrung gleichzeitig mit dem Dienst der Sonne und des Himmelsheeres eingeführt wurde. Josia's Reform steuerte nur auf kurze Zeit den Gräueln, und bald kehrte die ganze Masse derselben zurück. Das Astartenbild wurde, wie es scheint, wieder in den innern Vorhof gestellt [7]), Weiber beklagten am Eingange des Vorhofes den Todestag des Thammus oder Sonnengottes [8]), an der Vorhalle des Tempels selbst betete man die Sonne als Lichtspender an [9]), und in den Cellengemächern des Vorhofes räucherte man den an der Wand vorgestellten Bildern des Thierkreises [10]). Der Dienst des Mondes, als der Himmelskönigin, erhielt sich noch bei den später nach Aegypten fliehenden Juden [11]); wahr-

[1]) Jer. 15, 4.
[2]) 2 Kön. 21, 7. Jer. 7, 30. Ezech. 8, 3—6.
[3]) 2 Kön. 21, 5. 23, 12.
[4]) 2 Kön. 23, 11.
[5]) als Himmelskönigin Jer. 7, 18.
[6]) 2 Kön. 23, 5.
[7]) Jer. 32, 34. Ezech. 8, 3—6.
[8]) Ezech. 8, 14.
[9]) Ezech. 8, 16. 17.
[10]) Ezech. 8, 7—11. Denn diese, und nicht ägypt. Hieroglyphen (!) sind gemeint.
[11]) Jer. 44, 17 ff.

scheinlich auch der Sonnendienst [1]). Als besondere Cultusform wird in diesen späteren Zeiten noch angeführt, daß man dem Baal und dem Himmelsheere auf Dächern räucherte [2]). Ueber das eigentliche Vaterland dieser verschiedenen Culte, besonders der zuletzt genannten, finden sich nur einige allgemeine und unbestimmte Andeutungen. Das Vaterland des Kamos, Moloch, der Astarte und damit zugleich des Baal ist bestimmt angegeben [3]); für die späteren Formen des Götzendienstes werden wir aber nur im Allgemeinen nach Syrien [4]), Assyrien [5]), Aegypten [6]) und Chaldäa [7]) hingewiesen, und können nicht bestimmt entscheiden, ob solche Angaben von eigentlicher Ableitung des Götzendienstes aus jenen Ländern, oder bloß von allgemeiner Aehnlichkeit und wechselseitigem Verkehr der Götzendiener handeln. Das Letztere dürfte mehr der Fall mit Assyrien, besonders Aegypten gewesen sein, das Erstere mit Syrien und Chaldäa. Denn das weiter ausgebildete System des Götzendienstes, in welchem namentlich die Sonne und die Zeichen des Thierkreises große Bedeutung hatten, können wir nur aus Chaldäa ableiten; der Lichtdienst als solcher [8]) weist gleichfalls auf das innere Asien hin, und unter den Leuten, welche man nach Ezechiel [9]) aus fernen Landen durch Boten nach Jerusalem berief, sind wahrscheinlich chaldäische Weise zu verstehen. Leider ist das Zeitalter, seit welchem solche Verbindungen bestanden, nicht angege-

---

[1]) Jer. 44, 8. 43, 13. Vergl. Hiob 31, 26.

[2]) 2 Kön. 23, 12. Jer. 32, 29. Zeph. 1, 5. Aus der ersten Stelle darf man schließen, daß es wenigstens seit Ahas geschah.

[3]) 1 Kön. 11, 5 ff.

[4]) 2 Kön. 16, 10.

[5]) Ezech. 23, 9.

[6]) Ezech. 16, 26. 23, 8. 21.

[7]) Ezech. 16, 27—29. 23, 14 ff. V. 40. Jer. 4, 30. 13, 21.

[8]) Ezech. 8, 16.

[9]) Ezech. 23, 40.

ben; politische Berührungen beider Länder finden wir zuerst im Zeitalter des Jesaia [1]), sie konnten aber älter sein und entscheiden auch nicht gegen frühere geistige Berührung [2]), mogte sie auch nur mittelbar stattfinden. Wie viele Elemente des späteren Gestirndienstes schon vor Salomo bei den Hebräern vorhanden waren, und zwar vermöge eines uralten Zusammenhanges der kanaanitischen Stämme mit den Babyloniern, wird sich nie mit Sicherheit ausmachen lassen; fassen wir jedoch die älteste uns bekannte Form des kanaanitischen Götzendienstes als eigenthümliche Entwickelung dieser Völker auf, und berücksichtigen die Angaben unserer Quellen von dem allmäligen Anwachsen fremder Abgötterei, so dürfen wir mit Sicherheit die oben erwähnte Form des Gestirndienstes als nachsalomonisch bezeichnen und von mittelbarer und unmittelbarer Berührung mit den Babyloniern ableiten.

Diese Nachrichten über den Götzendienst der Hebräer sind so unvollständig und lassen das Verhältniß, worin derselbe zum Jehovadienste stand, so äußerlich erscheinen, daß sie die Religionsgeschichte des Alten Testaments wenig erläutern, wenn man nicht einige allgemeinere Gesichtspunkte zu gewinnen und fehlende Mittelglieder durch Combination zu ergänzen sucht. Indem wir dieses versuchen, schließen wir untergeordnete Elemente so wie auch den Dienst des Moloch aus, und betrachten die Hauptgestalten, also den älteren Baals- und Astartendienst im Verhältniß zu dem späterhin vorherrschenden Gestirndienste. Es fragt sich zunächst, welche Gottheiten man mit den Namen: Baal und Astarte bezeichnete. Als gewiß können wir voraussetzen, daß dieselben der Naturreligion angehörten und gewisse Mächte des natürlichen Lebens und natürlichen Bewußtseins darstellten, mit denen sich aber auch sittliche Elemente verknüpften, und daß sie auf der andern Seite ihr sichtbares Gegenbild am Himmel hatten,

---

[1]) 2 Kön. 20, 12 ff.

[2]) Vergl. Jes. 2, 6.

also Gestirne und deren Geister waren. Die Verknüpfung beider Seiten geschah nicht willkürlich, sondern war theils durch den Einfluß der Himmelskörper auf die physische Lebensentwickelung, theils durch ihre Bewegung und die bestimmte Färbung ihres Lichts bedingt; in jenem Falle war sie am wenigsten zufällig. Bei dem Dienst des Baal und der Astarte machte das Grundbewußtsein die Anschauung des physischen Lebensprozesses aus, welcher zwei sich ergänzende Momente umschloß, die zeugende und empfangende, männliche und weibliche Naturkraft. Waren beide Seiten an verschiedene Subjecte vertheilt, wie bei Baal und Astarte, so konnten die letzteren nur in innigem Zusammenhange vorgestellt werden, und der Eine Gott nicht den ganzen Proceß repräsentiren, wie dieß wahrscheinlich bei dem priapisch gebildeten Baal-Peor der Fall war, und wie es in anderer Form bei dem späteren Lichtdienste möglich wurde, wo der Dualismus den leuchtenden Körpern selbst äußerlich war. Wir finden daher Astartenbilder auf den Altären des Baal [1]), und umgekehrt Baalssäulen in dem Tempel der Astarte [2]), und beide Götter gewöhnlich zusammengestellt. Diese Anschauung läßt schon schließen, daß kein anderer Himmelskörper, als die Sonne, die Alles befruchtende und Leben erweckende Naturmacht, das sichtbare Gegenbild des Baal sei. Ein Planet, wie der Jupiter, konnte freilich als heilbringend verehrt werden und in einem astrologischen Systeme eine der ersten Stellen einnehmen; er schickte sich aber nicht wohl zum Repräsentanten der Zeugungskraft [3]). Dazu kommt, daß die Art und Weise, wie der Baal beim Cultus dargestellt wurde, gleichfalls auf Sonnendienst hinweist. Denn es gab, so viel wir wissen, bei den Hebräern keine eigentliche Bilder dieses Gottes, sondern nur Säulen [4]), und

[1]) Richt. 6, 25.

[2]) 2 König. 23, 14.

[3]) Vergl. Münter; Religion der Babylonier S. 17.

[4]) חַמָּנִים. Die Bilder in seinem Tempel (2 Kön. 11, 18.) stellten wohl nicht den Gott selbst dar.

öfter mehrere Säulen in Einem Tempel[1]); solche größere oder kleinere Obelisken, welche wahrscheinlich zugleich, und vielleicht ursprünglich, Phallen darstellten, finden wir sonst immer mit dem Sonnendienst in Verbindung, wenn sonst der Zeugungsproceß dabei die Grundbedeutung bildete[2]). Die Bildwerke, welche auf Altären des Baal standen und sonst in Verbindung mit Astartenbildern genannt sind, werden zuweilen ausdrücklich als Sonnensäulen bezeichnet[3]), was für die Identität des Baal und Sonnengottes entscheidet. Zwar werden diese Sonnensäulen erst in einem Zeitalter erwähnt, wo bereits der Gestirndienst und wahrscheinlich auch die spätere Form des Sonnendienstes bei den Hebräern Eingang gefunden hatte; dieß kann jedoch die Annahme nicht rechtfertigen, daß ein fremdartiges Element mit dem Baalsdienste verbunden sei, zumal da Baalssäulen auch in frühere Zeiten versetzt werden, und der spätere Sonnendienst seiner Grundanschauung nach sich mehr von dem älteren Baalsdienste entfernte[4]). Aus der engen Verbindung, worin Baal und Astarte

---

[1]) 2 Kön. 10, 26. 27. Hier wird die Säule des Baal von den hölzernen Säulen, welche sich in seinem Tempel fanden, unterschieden.

[2]) Herodot sah in Palästina noch Phallen, als dieselben aus andern Ländern bereits verschwunden waren. (Her. II, 206.). Vielleicht weisen das מִפְלֶצֶת 1 Kön. 15, 13., welches für die Astarte verfertigt wurde (vergl. פֶּחָר Hiob 40, 17. Schultens z. d. St. und Kanne's Bibl. Untersuch. u. Ausleg. I, 87.), so wie die צַלְמֵי זְכָר Ezech. 16, 17. ausdrücklich darauf hin.

[3]) 2 Chron. 34, 4. Jes. 17, 8. 27, 19; denn חַמָּנִים bedeutet wahrscheinlich: Sonnensäulen, da auf einer phönizischen und einigen punischen Inschriften ein חמן בעל, und auf einer palmyrenischen eine der Sonne geweihete חמנא vorkommt. S. Gesenius Vorrede zum hebr. Handwörterbuch. S. XXIII Die Spitzsäule im Tempel der Astarte zu Paphos war nach der weißen Farbe zu schließen eine Mondsäule.

[4]) Wenn 2 Kön. 23, 5. Baal von der Sonne unterschieden wird, so geschieht dieses wegen der Differenz der Bedeutung beim

vorkommen, geht hervor, daß auch der erstere ein phönizischer Gott war, wenn die zweite dafür galt. Baal muß daher dem tyrischen Herakles oder Melkart entsprechen, welcher mit der Astarte zusammengestellt wird. Daß die Hebräer ihren Baal nicht so bezeichneten, erklärt sich daher, daß Melkart[1]), d. i. Stadtkönig, volksthümliche Bezeichnung, Herakles dagegen ursprünglich nur Beiname war. Die verschiedenen Nachrichten, welche sich über die Verehrung dieses Gottes bei den Phöniziern und deren Colonisten, erhalten haben, setzen es außer Zweifel, daß darunter der Sonnengott zu verstehen sei, als bei lebende, kämpfende und siegende Macht des natürlichen Lebens, und in einzelnen Momenten zugleich als ringende Macht des sittlichen Lebens, ein Kampf des Bewußtseins, aus den Banden der Natur sich zur Idealität und Freiheit zu erheben[2]). Denn

---

älteren und späteren Sonnendienste. V. 4. wird gesagt, daß sich im Tempel Geräth für den Baalsdienst befunden habe, was wiederum für die Identität spricht, da sonst wohl der Sonnen-, nicht aber der Baalskultus in den Tempel versetzt wird. Auch der Umstand, daß man dem Baal auf Dächern räucherte (Jer. 32, 29.), kann dafür zeugen; bei den Nabatäern war ein ähnlicher Sonnencultus üblich (Strab. Geogr. XVI, 3.).

[1]) מלך קרתא, מלקרת.

[2]) Münter: Religion der Karthager S. 36—50. Creuzer's Symbol. II, 202—260. In den angeblichen Fragmenten Sanchoniathon's (Sanch. Fragm. ed. Orelli p. 32.) wird zwar Melkart von der Sonne unterschieden, was auch richtig sein kann, wenn man den Sonnencultus in einem andern Sinne faßt; jedoch kommt daneben auch Apollo vor, und an andern Stellen haben die Himmelskörper eine untergeordnete Bedeutung, so daß sich aus dieser, einem großen Theile nach gewiß späteren Compilation, nichts Bestimmteres folgern läßt. — Daß auch der griechische Mythus vom Herakles ursprünglich den Sonnenlauf bedeute, sah schon Porphyrius (ap. Euseb. praep. ev. III, 11. cf. Macrob. Sat. I, 20.). In älteren Zeiten scheinen die Tempel des tyrischen Herakles keine Bilder des Gottes, sondern nur Säulen enthalten zu haben. Herodot (II, 44.) erwähnt nur die letzteren, und im Tempel zu Gades fand sich in späteren Zeiten

parallel mit dem phyſiſchen Sonnenlaufe entfaltete ſich die Entwickelung des Bewußtſeins durch verſchiedene negative Momente hindurch, und ſchon früh ſcheinen ſich bei den Phöniziern Mythen über den Sonnenhelden und deſſen Züge und Kämpfe gebildet zu haben, wie die theilweiſe Abhängigkeit des griechiſchen Herakles-Mythus von den Handelszügen der Phönizier vermuthen läßt. Die enge Verbindung, in welcher die Hebräer ſeit Salomo mit Phönizien ſtanden, macht es wahrſcheinlich, daß auch zu den hebräiſchen Götzendienern jene mythiſchen Elemente kamen, welche dann in veränderter Geſtalt in das allgemeine Volksbewußtſein und die Volksſage übergehen konnten. So gefärbt erſcheint die Sage von Simſon, deſſen Name ſchon auf die Sonne hinweiſt [1]), und deſſen Geſchichte in manchen Zügen auffallende Uebereinſtimmung mit jenem phöniziſch-griechiſchen

---

kein Bild, ſondern nur Altäre, Säulen und allerlei Weihgeſchenke, auch eine Darſtellung der zwölf Arbeiten des Herakles (Sil. Ital. Punic. III. 30. Philostr. Vit. Apollon. Tyan. V, 5.). Auch dieſes Element ſtimmt zu dem hebräiſchen Baalsdienſte. Auf Bildwerken hält Herakles drei Aepfel, Symbole der Jahreszeiten, in der Hand, und führte bei den Griechen die Beinamen *Μήλων* und *Εὔμηλος* (רִמּוֹן?). Goldne Aepfel waren auch bei den Perſern Symbole der Sonne (Creuzer a. a. O. S. 220. 21.). Im Beſondern war der Granatapfel Symbol der Fruchtbarkeit; der ſyriſche Zeus Kaſios wird zuweilen mit einem Granatapfel in der Hand vorgeſtellt (Achill. Tat. III., 6. Vergl. Müller's Arch. der Kunſt §. 240. 1.), und noch ſpäter war der Granatapfel Attribut der Hera. (Paus. II, 17. fand darin ein Myſterion). Aehnliche Vorſtellungen liegen beim Apfel der Venus und den Aepfeln in den Gärten der Heſperiden zu Grunde. Die Prädikate, welche Baal bei einzelnen kanaanitiſchen Völkerſchaften führte, Berith und Sebub, laſſen ſich gleichfalls aus der Vorſtellung und dem Mythus vom Herakles erklären (de Wette's Archäologie S. 232.).

[1]) שִׁמְשׁוֹן wahrſch. Dimin. von שֶׁמֶשׁ: Sonne im Kleinen, Sonnenheld.

Mythus darbietet [1]), während sie in der hebräischen Tradition einzig in ihrer Art dasteht. In der besonderen Gestaltung der mythischen Grundelemente spiegelt sich die Individualität der verschiedenen Völker, welche dieselben sich aneigneten, unbefangen ab. Wahrscheinlich hat sich die Sage von Simson früher ausgebildet, als der ältere Baalsdienst in den späteren Sonnendienst überging, und zeugt daher für das höhere Alter jener Vorstellung. Vergleichen wir nun noch einige andere Andeutungen über den Götzendienst der Nachbarvölker und dessen Beziehung auf Palästina, so kann es nicht mehr zweifelhaft bleiben, daß das Zeugungsprincip in ganz Vorderasien als Sonnengott vorgestellt wurde, und daß die Differenz nur die verschiedenen Namen, nicht die Grundanschauung betraf. Bei den Syrern finden wir Hadad [2]) und Rimmon [3]), scheinbar als zwei Götter, die aber identisch waren, wie der zusammengesetzte Name Hadad-

---

[1]) Bauer's hebr. Mythol. II., 86. ff. Manche, wie es scheint, mythische Züge, wie Simsons Räthsel und die Erzählung von den Füchsen, sind noch nicht gehörig aufgeklärt.

[2]) הֲדַד in den Namen der Könige von Syrien: Benhadad, Hadadeser; der letztere wird schon in David's Zeitalter genannt, 2 Sam. 10, 16. 19. הֲדַד wird auch אֲדַר geschrieben 1 Kön. 11, 17., und war nach Macrob. Sat. I, 23. die Sonne, identisch mit Ἄδωδος, βασιλεὺς θεῶν (Sanch. Frag. p. 34.). Ihm entsprach als weibliche Gottheit: Ἄδα, אֲדַרְגָּא, wie die Babylonier (?) nach Hesychius die Hera nannten.

[3]) רִמּוֹן wird ein syrischer Gott genannt 1 Kön. 5, 16. Da das Wort sonst den Granatapfel bezeichnet, so könnte man jenen Namen für verstümmelt halten, wie Berith statt Baal-Berith Richt. 9, 46.; dagegen spricht aber der Königsname Thabrimmon 1 Kön. 15, 18. Da Rimmon auch als Personenname bei den Hebräern vorkommt (2 Sam. 4, 2.), so kann der Ausdruck nur Abkürzung seyn, ein Prädikat, das selbstständig gebraucht wurde.

Rimmon [1]) zeigt, und die Sonne als zeugende Naturkraft bedeuteten. Derselbe Kultus fand sich wahrscheinlich auch bei den Edomitern [2]), und partiell auch bei den Hebräern, besonders im nördlichen Palästina [3]). Aus dem Bisherigen geht hervor, daß der phönizisch-syrische Sonnencultus, den spätere Schriftsteller erwähnen [4]), den Grundelementen nach so alt ist, als die Geschichte jener Völker, und nicht etwa von späterer Berührung derselben mit dem innern Asien und Aegypten abgeleitet werden darf [5]).

---

[1]) Dieser kommt, wie es scheint, als Name eines Ortes in der Ebene Megiddo vor Zach. 12, 11. Der Ort konnte aber nur von der Verehrung des Gottes seinen Namen haben, im nördlichen Palästina mußte dieselbe daher herrschen. Den Beinamen Rimmon braucht man weder mit Seldenus (De Diis Syr. Synt. II, 20.), Gesenius u. A. von רָמַם hoch sein, noch mit Hitzig (Comment. zu Jesaia S. 205.) von רָמַם cariosum esse (als Bezeichnung der kraftlos dahinsterbenden Wintersonne) abzuleiten; vielmehr scheint die gewöhnliche Bedeutung: Granatapfel festzuhalten, so daß der Name Attribut und Symbol des Gottes ausdrückt, was durch die Analogie von *Μήλων* (s. oben S. 369. Anmerk.) bestätigt wird.

[2]) Dieß folgt aus dem Namen edomitischer Könige: Hadad oder Adad 1 Kön. 11, 14. 17. 1 Mos. 36, 35. Der edomitische Baal, welcher gleichfalls in Königsnamen vorkommt 1 Mos. 36, 38., scheint damit identisch gewesen zu sein.

[3]) Außer dem Namen Hadad-Rimmon's führen darauf auch die Städtenamen: Beth-Semes d. i. Sonnenhaus, Heliopolis, wie die Analogie von Jer. 43, 13. zeigt. Einen andern Städtenamen חוּלָד, welchen Hamaker (Diatribe de aliquot monum. pun. p. 11. vgl. Münter: Rel. der Babyl. S. 17.) mit einem punisch-kanaanitischen Gott der Zeugung (Baal) combinirte, lassen wir als unsicher dahingestellt.

[4]) Lucian de Dea Syr. Sect. 6. Herodian 5, 3. 4. Macrob. Sat. I, 21. u. a.

[5]) Eine andere, besonders von Gesenius vertheidigte Annahme, daß nämlich der bei den Hebräern verehrte Baal (der Haupt-

Das sichtbare Gegenbild der Astarte, der weiblichen Hauptgottheit der Phönizier [1]), läßt sich weniger genau bestimmen,

---

baal) nicht der Sonne, sondern dem Planeten Jupiter entspreche, scheint keine bedeutende, am wenigsten innere, Gründe für sich zu haben. Die Identität desselben mit dem tyrischen Herakles oder Melkart wird dabei zugegeben; der letztere soll aber nur wegen der Aehnlichkeit gewisser Embleme von den Griechen mit dem griechischen Herakles verglichen sein, was jedoch der ursprünglichen Identität beider Vorstellungen und dem Zeugnisse des Herodot widerspricht. Denn dieser (Lib. II. c. 44.) erkannte in dem ägyptischen und tyrischen Herakles einen olympischen Gott, in dem griechischen bloß einen Heros, beachtete daher nicht bloß die Embleme, gab aber zugleich zu, daß die phönizisch-ägyptische Vorstellung die ältere und ursprüngliche sey. Allerdings wird der Baal 2 Kön. 23, 5. von der Sonne unterschieden; dieß beweist aber keine ursprüngliche Verschiedenheit der Vorstellungen. Auch in Hierapolis unterschied man von der syrischen Göttinn und dem neben ihr thronenden Zeus den Sonnengott und die Mondgöttinn, von welchen letzteren kein Bild vorhanden war (Lucian de Dea Syr. Sect. 31—34.); daneben fand sich noch das Bildniß des Apollo. Dennoch meinte Lucian, daß die syrische Göttinn eigentlich den Mond vorstelle, wenngleich die Attribute mehrerer Gottheiten auf dieselbe übergetragen waren. In diesem Zeitalter, wie bei den späteren Hebräern, flossen mehrere verwandte Culte zusammen, so daß bald die Identität des ursprünglich Verschiedenen, bald der Unterschied des ursprünglich Identischen hervorgehoben wurde. — Ferner kann die Zusammenstellung des Baal mit der Astarte nicht beweisen, daß unter jenem ein Planet zu verstehen sei, weil diese wahrscheinlich dem Planeten Venus entspreche; denn das Letztere, in dieser Bestimmtheit und Beschränkung aufgefaßt, ist gar nicht sicher, da wahrscheinlich Astarte eigentlich oder zugleich dem Monde entsprach. Noch weniger darf man sich auf die Namen berufen, womit die Klassiker die vorderasiatischen Götter belegen; Zeus oder Jupiter nannten sie den obersten Gott, und diesen nicht einmal consequent. Der Zeus Kasios war offenbar die Sonne, wie die Attribute zeigen, dagegen scheint der Zeus, welcher in Tyrus neben Melkart und Astarte einen Tempel hatte (Menander ap. Joseph. Ant. 8, 5. 3. c. Apion. 1, 18.),

[1]) Sanchon. Fragm. p. 34.

da schon früher mehrere verwandte Vorstellungen zusammengeflossen zu sein scheinen, wie die Mehrheit von Benennungen

---

dem Kronos zu entsprechen, der Planet Jupiter dagegen scheint in Phönizien nicht die hohe Bedeutung gehabt zu haben, welche er im astrologischen Systeme der Babylonier behauptete. Denn es kann doch nicht für zufällig gelten, daß sich die ältesten phönizisch-griechischen Mythen an Saturn und den Sonnengott, nicht aber an jenen Glücksstern knüpfen. Das meiste Gewicht legt man auf die Analogie der babylonischen Religion, um zu erweisen, daß der phönizische Baal dem Planeten Jupiter entspreche; denn bei den Babyloniern soll der Hauptgott Bel nicht der Sonnengott, sondern der Planet Jupiter, als Glücksstern gedacht, gewesen sein. Sollte diese Analogie beweisende Kraft haben, so müßte (da ja Baal und Bel Appellative sind, die von mehreren Göttern gebraucht wurden, und auf phönizisch-punischen Münzen ausdrücklich auch vom Sonnengott vorkommen) gezeigt werden, daß die phönizische Religion einen ähnlichen astrologischen Character hatte, wie die babylonische, was sich nicht darthun läßt. Entspräche daher der phönizische Baal dem babylonischen Planeten Jupiter, so müßte man annehmen, daß sich die Grundbedeutung nach dem vorderasiatischen Volkscharakter geändert hätte. Nun ist es aber gar nicht wahrscheinlich, daß Bel, der oberste Gott der Babylonier, jenem Planeten entsprach; er war vielmehr der Sonnengott (Vergl. Münter: Religion der Babylonier S. 18. ff.). Die klassischen Schriftsteller nennen ihn zwar Zeus oder Jupiter, als den obersten Gott (vergl. auch Jupiter Amon d. i. die Frühlingssonne als schöpferisches Princip, יוֹם, gedacht), keiner bezeichnet ihn aber ausdrücklich als den Planeten Jupiter (vergl. indeß Berosi Fragmenta ed. Richter. p. 51.), wohl aber als Sonnengott (Macrob. Sat. I, 23.). Legt man bei der Ausmittelung der babylonischen Götter Diodor's (2, 30. 31.) Angaben zu Grunde, so darf man von vornherein den einseitig astrologischen Charakter derselben nicht übersehen. Diodor hebt die fünf Planeten als „Dolmetscher" des Geschickes hervor, und unter ihnen besonders den Saturn; außerdem nennt er als „Fürsten der Götter" die zwölf Zeichen des Thierkreises, und als „berathende Götter" 30 (24) Sterne (mit jenen zwölf Fürsten zusammengerechnet die 36 Dekane); Sonne und Mond werden nur beiläufig erwähnt, allein die beiden letzteren Klassen von Göttern zei-

verräth. Ist die Astarte identisch mit der Himmelskönigin, welche Jeremia erwähnt [1]), und deren Cultus als älter und all-

---

gen, daß die Sonne ursprünglich die höchste Bedeutung hatte, weil dieselben durch den Sonnenlauf bedingt sind. Nach Diodor wäre eigentlich das Geschick die höchste Gottheit gewesen, und von den Planeten Saturn, nicht Jupiter. Diese Angaben dürfen aber eben so wenig zum Maaßstabe der alt-babylonischen Volksreligion dienen, als die ungenaue Schilderung des Belustempels (2, 9.), wobei Diodor selbst die Unsicherheit seiner Nachrichten bekennt. Auf dem obersten Absatze der Treppe des Belustempels (nicht im obersten Heiligthum selbst, was ἐπ' ἄκρας τῆς ἀναβάσεως nicht heißt, also kein Widerspruch mit Herodot (2, 181.), daß das oberste Heiligthum kein Götterbild enthalten habe,) sollen die Bildsäulen des Zeus, der Rhea und Hera gestanden haben d. h. wahrscheinlich des Saturn, der Erde und des Mondes. Die Rhea, als weibliche Gottheit vorgestellt, auf einem Throne sitzend, zur Seite zwei Löwen und große Schlangen, ist keine andere als die syrische Göttinn, welche ebenfalls auf einem Löwenthrone saß (Lucian de Dea Syr. Sect. 31.). Die Sonne war daher nicht abgebildet, was zu Herodot's Angabe stimmt, daß das oberste dem Bel geweihete Heiligthum leer gewesen. Sonnenbilder fehlten im Alterthum an mehreren Orten (Lucian l. l. Sect. 34.) Nun galt die Sonne den Babyloniern als Princip der zeugenden Naturkraft, wie sich aus dem Cultus der *Μύλιττα* (Herod. I, 131.), der mit sinnlichen Ausschweifungen verbunden war, schließen läßt. Diese Gottheit (מוֹלֵדְתָּא d. i. Zeugung, oder besser Gebährenlassen, Princip der weiblichen Zeugung) entspricht wahrscheinder *Θαλάτθ* (תולת, תולדת) bei Berosus, und wird von ihm für den Mond und für Bel's Weib Omorka ausgegeben (Berosi Fragmenta p. 50.). Die Worte, welche diese Erklärung enthalten: *κατὰ δὲ ἰσόψηφον Σελήνη*, finden sich freilich nicht bei Eusebius, sondern erst bei Syncellus, und können wegen der Buchstabenspielerei (*ἰσόψηφος*) nicht von Berosus herrühren; die Erklärung selbst wird aber bestätigt durch den wahrscheinlichen Zusammenhang, worin der spätere hebräische Götzendienst mit der babylonischen Religion stand. Denn Sonne, Mond und die Zeichen des Thierkreises spielten darin die Hauptrolle. Als

[1]) Jer. 7, 18. 44, 17. ff.

gemeiner unter den Hebräern herrschend vorausgesetzt wird, so entsprach derselben der Mond, eine Annahme, die eben so gut

---

zeugende und empfangende Naturkraft würden wir daher Sonne (Bel) und Mond (Mylitta, babylon. Hera) zu betrachten haben. Bei der Rhea dagegen, deren Bild Diodor in den Belustempel versetzt, lag eine etwas verschiedene Anschauung zu Grunde. Diese kleinasiatische und syrische Göttinn vereinigte in ihrer Vorstellung beide Seiten des Geschlechtsprocesses und entsprach daher hauptsächlich der zeugenden und gebährenden Erde, weshalb ihre Priester, die Gallen, diese Indifferenz durch Entmannung und weibliche Kleidung nachzuahmen suchten, was nur der Rhea, nicht der Juno (Hera) zu Ehren geschah (Lucian l. l. Sect. 15.). Der Cultus der Rhea bildete daher ein selbstständiges Element, und es konnten verschiedenartige Attribute, die der Sonne geweiheten Löwen, wie manche Attribute des Mondes, auf dieselbe übergetragen werden. Jenseit des Euphrat fand ihr Dienst keinen Beifall (l. l.), und Diodor's Angabe erscheint darnach verdächtig, zumal da er selbst ihre Unsicherheit bekennt. Der Sonnengott bedurfte ein solches Complement nicht, da dasselbe zu seiner Vorstellung nicht einmal recht stimmte, und er es schon in der Hera hatte. Es wäre jedoch möglich, daß in späteren Zeiten jener verwandte Cultus nach Babylon kam, wie ja in den letzten Zeiten der Perser der ähnliche Dienst der Anaitis (Venus) daselbst eingeführt wurde (Berosi Fragm. p. 70.). Solche Amalgamirung verwandter Elemente finden wir überhaupt in der späteren Geschichte, woher sich die Vertauschung der verschiedenen Götternamen erklärt; daraus geht aber auch hervor, daß bei den Babyloniern ursprünglich weder die Erde, noch der Planet Venus, sondern der Mond das sichtbare Gegenbild der Mylitta war. Ferner werden Gad und Meni (Glück — Verhängniß) als babylonische Götter genannt (Jes. 65, 11. vergl. Gesenius z. d. St.), der erstere wahrscheinlich als männlicher Gott, wie sich aus dem Städtenamen: Baal-Gad (Jos. 11, 17. u. a.) folgern läßt; der zweite Name läßt es aber ungewiß, ob derselbe nur eine andere Benennung derselben Gottheit, oder Bezeichnung eines selbstständigen Wesens ist. Versteht man aber auch unter dem ersteren den Planeten Jupiter, unter dem zweiten (mit Gesenius) den Planeten Venus — was bei diesem nicht ganz sicher ist — so werden dennoch beide in kein Geschlechtsverhältniß gesetzt, sondern ha-

zu der wahrscheinlichen Bedeutung des Baal, als zu der Darstellungsform der Astarte stimmen würde. Denn sie wurde mit

---

ben, wie schon ihr Name zeigt, nur astrologische Bedeutung und können daher mit Bel und Mylitta nicht identisch sein. Die Lectisternien bei ihrem Cultus können dafür nicht entscheiden, weil dieselben nichts Eigenthümliches waren. Beide Planeten, wie auch Mercur (Nebo) und Mars, hatten mehr untergeordnete Bedeutung; wenigstens spielen in der Fluthsage bei Berosus Saturn und der Sonnengott die Hauptrolle, was in Ansehung des ersteren zu Diodor's Angabe stimmt. Saturn scheint übrigens in älteren Zeiten nicht einseitig als unheilbringendes Gestirn betrachtet zu sein, eine Bedeutung, welche erst die spätere Astrologie ausbildete und welche zu den babylonisch-phönizischen Mythen nicht passen würde. — Die Vergleichung der babylonischen Religion begünstigt daher keinesweges die Meinung, daß der phönizische Baal dem Planeten Jupiter entspreche. Wir müssen zwar bei den Kanaanitern Bekanntschaft mit dem Glücksstern (Baal-Gad Jos. 11, 17.) und dem Mercur (Nebo als Ortsname in Moabitis und Juda) voraussetzen, diese Culte können aber, wenigstens bei den Hebräern, keine Bedeutung gehabt haben, da nie Rücksicht darauf genommen wird. Der Hauptbaal wird nie als Glücksstern betrachtet und der Name Gad nie auf ihn übergetragen, was man bei jener angeblichen Identität erwarten sollte. Sagt man ferner, daß den seefahrenden Phöniziern ein Planet wichtiger sein mußte, als die dem Landbauer imponirende Sonne, so ist dieß schwer einzusehen; zum Orientiren auf dem Meere war die Sonne wenigstens eben so nützlich, sonst dienten dazu ganze Sternbilder, welchen auch auf Sturm und dergl. Einfluß zugeschrieben wurde. Beruft man sich endlich auf die Religionsbücher der Sabier, in welchen der Planet Jupiter den Namen בעל führt, so beweist dieß für ältere Zeiten eben so viel, als wenn in denselben Büchern der Gott des alten Testaments als Sonnengott aufgefaßt wird; beides ist halbwahr, sofern jenes Appellativum in älteren Zeiten mehreren Göttern, auch dem Jupiter (Baal-Gad) beigelegt wurde, und leicht auf diesen beschränkt werden konnte, wenn man die Sonne Adonai, El Kadusch nannte, der Gott des alten Testaments aber seit dem salomonischen Zeitalter mehr die Sonne als den Saturn zu seinem Gegenbilde in der Sphäre der Naturreligion hatte. — Wäre die Vermu-

einem Stierhaupte und gehörnt abgebildet [1]). Berücksichtigt man dagegen den eigenthümlichen Cultus der Himmelskönigin, wie man ihr Trankopfer, Mondkuchen [2]), Räucherwerk darbrachte, und besonders den Umstand, daß dieselbe vorzugsweise von Weibern verehrt wurde [3]), so kann man den Unterschied dieses Cultus von dem älteren Astartendienste nicht verkennen; beide verhalten sich vielmehr zu einander, wie der spätere Sonnen- zu dem älteren Baalsdienste. Die gewöhnlichen Namen, welche die Göttinn bei den Hebräern führte, Aschera d. i. die Glückliche, und Astoreth [4]) d. i. vielleicht Stern, lassen die ursprüngliche Anschauung ungewiß, da jener nicht nothwendig eine astrologische Beziehung einschließt und uns nicht berechtigt, die Aschera dem Baal-Gad oder Jupiter an die Seite zu stellen, dieser aber seinem Ursprunge und Vaterlande nach dunkel ist, und, den wahrscheinlichen Zusammenhang desselben mit dem per-

---

thung gegründet, daß in dem Ortsnamen Baal-Hamon (Hohesl. 8, 11.) הָמוֹן s. v. a. אָמוֹן sei (Gesenius Handwört. unt. בעל 6. b.) und dem ägyptischen (Jupiter) Amon entspreche, so würde auch dieß für die Identität des Baal und der Sonne sprechen; denn jener ägyptische Gott ist wahrscheinlich erst durch Hebräer und Chaldäer sammt seinem semitischen Namen nach Aegypten gekommen, und bedeutet die schöpferische Frühlingssonne (im Zeichen des Widders). Diese Vorstellung ist wahrscheinlich zugleich mit dem Thierkreise nach Aegypten gekommen, nach v. Bohlen's gründlichen Untersuchungen (das alte Indien II, 238. ff., denen auch Ideler beipflichtet in den Berliner Jahrbüchern für wiss. Kr. März 1835. S. 349.) im Zeitalter des Jeremia. Das Alter jenes Ortsnamens ist freilich abhängig vom Zeitalter des Hohenliedes und dürfte nicht in das salomonische Zeitalter hinaufreichen.

[1]) Sanch. Frag. p. 34., bestätigt durch den Städtenamen Astaroth-Karnajim. Vergl. Münter: Religion der Karthager S. 68.

[2]) Vergl. Creuzer's Symbol. II, 139.

[3]) Jer. 44, 15.

[4]) עַשְׁתָּרֹת אַשְׁרָה S. Gesenius hebr. Handwörterbuch und Thesaur. s. v. und den Art. in der Hall. Encyklop. XXI., 98 ff.

ſiſch-griechiſchen Aſter vorausgeſetzt [1]), erſt ſpäterhin übertragen ſein konnte, ſo daß man daraus wohl auf die Identität der Bedeutung, nicht aber die des ſichtbaren Gegenbildes ſchließen darf. Da die Aſtarte als weibliche Ergänzung dem Baal an der Seite ſtand, ſo kann dieſelbe urſprünglich keine Planetengöttinn geweſen ſein, wenn Baal der Sonnengott war. Zwar erſcheint auch im Adonismythus Venus als Gattinn des Gottes und wird mit der Aſtarte identificirt [2]), ſie iſt dabei aber nicht als der Planet Venus ſondern als die Erde aufgefaßt, und giebt erſt ſo der ganzen Vorſtellung Haltung und Bedeutung. Aehnlich mußte auch die Anſicht der ſpäteren hebräiſchen Götzendiener ſein, welche den Thammus verehrten und die Klage an ſeinem Todestage offenbar auf eine weibliche Gottheit (die Baalatis von Byblus), welcher der Gatte entriſſen ſei, bezogen. Dürfte man dieſe Anſchauung als die allgemeine betrachten, ſo wäre das urſprüngliche Subſtrat jener Vorſtellung die Erde geweſen, an welche ſich dann leicht der Mond anſchließen konnte und vielleicht ſehr früh angeſchloſſen hat, ſo daß im Zeitalter des Jeremia durch fremde Einflüſſe beide Seiten mehr getrennt wurden, indem der ſyriſche Sonnendienſt die Erde, der chaldäiſche Geſtirndienſt dagegen den Mond als Hauptmoment hervorhob.

[1]) Sanchoniathon (Fr. p. 34.) erklärt nach ſeiner Weiſe den Namen mythiſch: *ἡ δὲ Ἀστάρτη ἐπέθηκε τῇ ἰδίᾳ κεφαλῇ βασιλείας παράσημον κεφαλὴν ταύρου· περιναστάσα δὲ τὴν οἰκουμένην εὗρεν ἀερόπετῆ ἀστέρα, ὃν καὶ ἀνελομένη ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσε. Τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσι.* Dürfte man auf jenen Zug Gewicht legen, ſo wäre der Stern erſt ſpäter mit der Göttinn in Verbindung gebracht. Das Ganze ſcheint indeß ein etymologiſcher Mythus zu ſein, vielleicht auch durch Aſtartenbilder veranlaßt, welche, den Bildniſſen der Iſis gleich, zwiſchen den Kuhhörnern eine Kugel (Mond) oder einen Stern hatten. — Lucian (l. l. Sect. 4.) hielt die Aſtarte für den Mond, womit ſich auch die Angabe vereinen läßt, daß ſie der Juno entſpreche, denn dieſe hat in mehreren Vorſtellungen ihr Gegenbild im Monde.

[2]) Cicero d. nat. D. III, 23. Macrob. Sat. I, 21.

Von diesen späteren Zeiten, wo manche verwandte Elemente vermischt wurden, läßt sich freilich kein sicherer Schluß auf die ältere Vorstellung ziehen, es scheinen aber überhaupt keine innere Gründe für die Meinung zu sprechen, daß Astarte in der phönizischen Religion dem Planeten Venus entspreche. Denn mochte auch der letztere in Armenien, wo er den Namen Anaitis (Nahid im Zend-Avesta) führte, und im späteren Syrien mit einem dem Astartendienste ähnlichen ausschweifenden Cultus verehrt werden [1]), also als Princip der zeugenden Naturkraft und sinnlicher Lust gelten, so konnte er dennoch dem Sonnengotte nicht schicklich an die Seite gestellt werden, man müßte denn eine im höheren Alterthume vorgegangene Vermischung ähnlicher Elemente annehmen, wozu aber der bloße Name der Astarte um so weniger berechtigt, da der Gebrauch desselben zur Bezeichnung jenes Planeten bei Persern oder Armeniern im höheren Alterthume nicht einmal erweislich ist. Wir sind daher auf jene beiden anderen Repräsentanten der weiblichen Naturkraft, die Erde und den Mond hingewiesen. Für die erstere können mehrere Züge des Baals- und Astartendienstes sprechen, welche mit dem phrygischen Cybelen- und dem syrischen Astarten- oder Rheacultus Aehnlichkeit haben, wie die enthusiastischen Opfertänze [2]), welche wahrscheinlich von lärmender Musik begleitet waren, da der Baalsdienst die Handpauken, Pfeifen und Hörner gewiß mit dem Jehovacultus gemein hatte; ferner die Selbstpeinigungen [3]), welche den schroffen Gegensatz zur sinnli-

---

[1]) Gesenius Jesaias II, 338. Creuzer's Symbol. II, 24. ff. Die astrologische Beziehung der Planeten Jupiter und Venus auf einander, als Identität des Warmen und Feuchten, und damit als Princip der Zeugung und Fruchtbarkeit (Ptolem. de aid. judic. I, 4.), scheint später zu sein, und konnte wohl nie Volksglaube werden.

[2]) 1 Kön. 18, 25 ff. Vergl. Creuzer a. a. O. S. 39.

[3]) 1 Kön. 18, 28. 3 Mos. 21, 5. Lucian l. l. Sect. 50. Stat. Theb. X, 164 sqq.

chen Luſt bildeten, und beſonders der Umſtand, daß zuweilen, wie es ſcheint, Männer in Weiberkleidern und Weiber in Männerkleidern der Aſtarte opferten. Dieß läßt ſich folgern aus einem Verbote des Pentateuch [1]); leider kennen wir aber ſein Zeitalter und das allgemeinere oder ſeltnere Vorhandenſein des Unweſens zu wenig, als daß wir einen beſtimmteren Schluß daraus ziehen könnten. Die Sitte ſelbſt gründet ſich auf die Vorſtellung von der androgyniſchen Natur der Gottheit, und wir dürfen daher vermuthen, daß die Aſtarte zuweilen mit der ſyriſchen Göttinn oder mit der Erde zuſammenfloß. Denn urſprünglich ſcheint man nur die Erde (Cybele, Rhea, ſyriſche Göttinn) ſo vorgeſtellt zu haben, und wenn in ſpäteren Zeiten dieſe Anſchauung auf den Mond und ſelbſt die Venus übertragen wurde [2]), ſo geſchah es nur durch Vermiſchung verwandter Vorſtellungen, die um ſo leichter eintreten konnte, da Rhea ſelbſt eine zuſammengeſetzte Vorſtellung war, und auch die Attribute des Mondes und der Venus Urania (urſprünglich wohl mit dem Monde identiſch) führte. Hierin liegt aber zugleich die Möglichkeit, daß auch auf die Aſtarte eine ſolche Vorſtellung übertragen werden konnte, wenngleich ſie urſprünglich nicht der Erde, ſondern dem Monde entſprach. Daher würde es auch nichts beweiſen, wenn es beſtimmter angedeutet wäre, als es wirklich der Fall iſt, daß das Verbot der Entmannung [3]) gegen abgöttiſche Gebräuche gerichtet wäre; bei den Prieſtern der Cybele und der ſyriſchen Göttinn hingen freilich Entmannung und Tragen weiblicher Kleidung zuſammen, es war aber nicht zu allen Zeiten und nicht allenthalben der Fall. Selbſt die Sitte der Beſchneidung konnte vom ſyriſchen und phöniziſchen Cultus ausgehen, oder ſich wenig-

[1]) 5 Moſ. 23, 5.

[2]) Macrob. Sat. 3, 8. Plutarch de Is. et Osir. c. 43.

[3]) 3 Moſ. 22, 24. 5 Moſ. 23, 1.

ſtens leicht an ihn ſchließen [1]), ohne daß dabei die Vorſtellung von der androgyniſchen Natur des Gottes zu Grunde lag. Denn da der Geſchlechtsproceß als Hauptmoment des göttlichen

[1]) Den wahrſcheinlichen Urſprung der Beſchneidung kann man nur aus dieſer Grundanſicht erklären, da andere Motive, Fruchtbarkeit oder Reinlichkeit, die ſtrengere Prüfung nicht aushalten. Schwieriger, als es zuerſt ſcheint, iſt die Frage, von welchem Volke die Beſchneidung ausgegangen und auch zu den Hebräern gekommen ſey. Die Zeugniſſe der Alten ſprechen ſo übereinſtimmend für Aegypten, daß die Sache unverfänglich ſcheint (Herod. II, 36. 104. Diodor. Sic. I, 28. Joseph. c. Ap. 2, 13. Strabo Geogr. 17. p. 824. Orig. c. Cels. I, 22. Horapollo Hierogl. I, 14.); die ſpäteren Zeugniſſe haben indeß geringen Werth, da es anerkannt iſt, daß die ſpäteren ägyptiſchen Prieſter eine Ehre darein ſetzten, Aegypten zum Mutterlande der verſchiedenſten religiöſen Gebräuche zu machen, und in der That die altägyptiſchen Elemente im Unterſchiede von den ſpäter eingeführten nicht mehr kennen mochten. Ueber das urſprüngliche Vaterland der Beſchneidung iſt allein Herodot's Zeugniß von Bedeutung, aber auch dieſes ſcheint nicht auf genauerer Erkundigung zu beruhen. Er berichtet, daß die Aegypter, Aethiopier und Kolchier ſich von Altersher beſchnitten, und daß die Phönizier und paläſtinenſiſchen Syrer (Israeliten), wie dieſe ſelbſt eingeſtänden, es von den Aegyptern gelernt hätten; ſchwerlich geſtanden dies die damaligen Juden ein, bei den Phöniziern ſcheint aber Herodot nicht nachgeforſcht zu haben, da ihm als Hauptbeweis der Umſtand gilt, daß die mit Hellas verkehrenden Phönizier die Beſchneidung ihrer Kinder unterlaſſen, dieſelbe alſo auch früher bei dem Verkehr mit Aegypten angenommen hätten. Dabei ſcheint Herodot anzunehmen, daß in Aegypten wie Phönizien und Paläſtina die Beſchneidung allgemeine Sitte geweſen. Dieß iſt aber in Anſehung Aegyptens ſehr zweifelhaft, da nach aller Wahrſcheinlichkeit die Aegypter im A. T. zu den Unbeſchnittenen gerechnet werden (Jer. 9, 24. 25. vergl. Rosenmüller's Schol. ad h. l. Ezech. 21, 18. 32, 19. 28. 32. V. 30. ſcheinen auch die Phönizier dazu gerechnet zu werden; Hauptſubject ſind indeß die Fürſten des Nordens. Joſ. 5, 9. ſcheint dagegen die Beſchneidung der Aegypter vorauszuſetzen, aber nicht gerade als allgemeine Sitte, auch iſt das Zeugniß ziemlich ſpät.). Spätere Schriftſteller (Origenes Com. in Rom. 2, 13. cf. Joseph. c. Ap. 2, 13.) ſcheinen die ägyptiſche Be-

Lebens angesehen wurde, und das Geschlechtsorgan, wie der Phallusdienst zeigt, als heilig galt, so konnte sich daran leicht die Vorstellung von einem gänzlichen oder partiellen Opfern des-

schneidung auf den Priesterstand zu beschränken, und es ist kein Grund, in älteren Zeiten den allgemeineren Gebrauch vorauszusetzen (Vergl. Jablonsky Panth. Aegypt. Proleg. p. XIV. Winer's bibl. Realwörterb. I. 186.). Es wäre daher sehr auffallend, daß ein ganzes Volk, wie die Hebräer, einen priesterlichen Ritus, der noch dazu mit einer schmerzhaften Operation verbunden war, sich sollte angeeignet haben. Die Vorstellung, welche man gewöhnlich herbeizieht, daß Israel ein heiliges Priestervolk sei (2 Mos. 19, 6.), kann, nach dem Gange der hebr. Geschichte zu schließen, gar nicht ins mosaische Zeitalter hinaufreichen, die Beschneidung wird nicht einmal mit ihr in ausdrücklichen Zusammenhang gebracht, und die priesterliche Heiligkeit nicht als ihr Zweck angegeben. Hiernach scheint es wahrscheinlicher, daß die Hebräer jene Sitte nach Aegypten schon mitgebracht, als daß sie dieselbe dort angenommen. Da aber nach der Sage selbst Mose die Beschneidung seines Sohnes unterlassen hatte (2 Mos. 4, 24—26.) und die Hebräer während des Zuges durch die Wüste nicht beschnitten waren (Jos. 5, 2—8.), so wird das höhere Alter jener Sitte zweifelhaft, besonders, da in der älteren Hauptform des hebräischen Naturdienstes der Zeugungsproceß nicht vorzugsweise geheiligt war. Die Schwierigkeit wächst, wenn man die Vermischung der Hebräer mit den Kanaanitern und den Götzendienst beider erwägt; denn galt die Beschneidung als Zeichen des Jehovadienstes, so begreift man nicht, wie sie unter dem Volke allgemeine Sitte werden konnte. Diese Bedeutung kann aber nur Umdeutung einer älteren Sitte gewesen sein, die wahrscheinlich bei den nördlichen Kanaanitern schon stattfand, und von den Hebräern zuerst mit dem Naturdienste angenommen wurde, später ihre Bedeutung änderte, und zuletzt als heiliges Nationalzeichen galt. Sanchoniathon führt die phönizische Beschneidung auf Saturn zurück und findet darin eine Art Sühnopfer (Sanch. Frag. p. 36.), eine Vorstellung, die zu der Erzählung 2 Mos. 4, 24—25. stimmt. Der merkwürdige Ausdruck: Blutbräutigam, den die Erzählung erklären will, dürfte vielleicht im Naturdienst seinen Ursprung haben. Noch auffallender ist die enge Beziehung, worein die Beschneidung zum Genuß des Passa gesetzt wird; letzteres kann aber gleichfalls nur als Umdeutung eines Festes

selben knüpfen, und man braucht kaum anzunehmen, daß die spätere Beschneidung Surrogat früher üblicher Entmannung (im Sinne der Cybelen- und Rheapriester) gewesen sei. Diese Sitte kam wenigstens erst später nach Syrien [1]) und mit ihr zugleich das Princip der Passivität, das selbstständige Hervortreten einer weiblichen Gottheit, in deren Vorstellung das Moment der männlichen Kraft absorbirt war. Diese Bedeutung hatte die phönizische Astarte, so viel wir wissen, nicht; ihr Cultus wird zwar auch bei den Hebräern als scheinbar selbstständiges Element genannt, es geschieht aber nur, weil sich der unsittliche Cultus an die weibliche Seite der ganzen Vorstellung schloß, Propheten dagegen erweckte wohl nur Baal, nicht Astarte [2]), und im phönizisch-griechischen Heraklesmythus erscheint der männliche Gott zwar als gefesselt und als Weibersclav, aber nur momentan, und die männliche Heldenkraft bildet die Grundvorstellung und gewinnt zuletzt den Sieg. Wir sind hiernach nicht berechtigt, die Astarte mit der syrischen Göttinn oder auch nur mit der Baaltis von Byblus schlechthin zu identificiren, vielmehr scheint der Mond in älteren Zeiten ihr sichtbares Gegenbild gewesen zu sein, und die Erde nur in einzelnen Momenten (wie auch bei den Philistern Astarte neben der Derketo verehrt wurde, welche letztere wahrscheinlich Erde und Meer darstellte), so daß sich Astarte zur späteren Himmelskönigiinn verhielt, wie Baal zum

---

und Ritus der Naturreligion wohl begriffen werden, wie wir späterhin sehen werden. — Aus diesen Gründen scheint es wahrscheinlicher, daß die Hebräer die Beschneidung von den Kanaanitern erhielten, als von den Aegyptern; ob sie bei den letzteren uralt und ursprünglich gewesen, läßt sich nicht entscheiden. Im davidischen Zeitalter scheint dieselbe schon allgemeine Volkssitte gewesen zu sein (1 Sam. 18, 25.), und den Jehovadienern wie den Götzendienern vielleicht gleich heilig.

[1]) Lucian I. 1. Sect. 15.

[2]) Vergl. Lucian Sect. 43. Die Propheten der Astarte (1 Kön. 28, 19.) scheinen Priester gewesen zu sein.

spätern Sonnengotte. Bei dieser Voraussetzung erklärt sich der Uebergang der einen Anschauungsweise in die andere am besten, indem es sich dabei nicht um verschiedene Substrate der Vorstellung, sondern nur um innere Entwickelung derselben handelt.

Suchen wir nun auf der anderen Seite die Differenz der Vorstellungen von Baal und Astarte und dem Sonnengott und der Himmelskönigin zu bestimmen, so müssen wir von der Bemerkung ausgehen, daß in mehreren Religionen des Alterthums, welche sabäische Elemente zu ihrer Grundlage hatten, mit der Zeit Trennung der Bedeutung und des sichtbaren Gegenbildes eintrat, und beide nur dann in genauem Zusammenhange festgehalten wurden, wenn der Name der Gottheit dem des Gestirnes entsprach, wie bei Helios und Selene, oder wenn mit der Götterlehre Astronomie und Astrologie verbunden war, wie bei den Chaldäern und älteren Arabern. Wir finden daher mehrere Götter, denen ursprünglich derselbe Himmelskörper entsprach, bei den Aegyptern den Osiris, Herakles, Jupiter Amon, bei den Griechen Herakles, Apollo, Helios, ein Umstand, der nur dadurch möglich wurde, daß diese Götter allmälig in Aufnahme kamen, und ihre ursprüngliche Identität durch individuelle Ausbildung der Vorstellung unkenntlich geworden war. Phönizien scheint eben so wenig als das alte Aegypten seine Religion ursprünglich erfunden zu haben; wohl aber gehört diesen Ländern die weitere Ausbildung der Bedeutung, der besonderen Beziehung, der subjectiven Seite und der Mythologie an. Im Vergleich mit dem obern Asien stellte sich hier ein mehr praktisches Verhältniß der Religion heraus, und die theoretische Seite und damit zugleich die Beziehung der Vorstellung auf ihr Gegenbild am Himmel trat zurück. Dieß war nicht bloß in spätern Zeiten der Fall, wie die verschiedenen Berichte über den Kreis jener Götter zeigen, sondern schon im höheren Alterthume, seitdem Griechen mit Phönizien in Verbindung traten. Die ursprüngliche Anschauung erhielt sich aber gewöhnlich in den Attributen

der Götter, in Cultusformen, Festen und Grundelementen der Mythologie. Der Grad, worin das Bewußtsein der ursprünglichen Anschauung entfremdet wurde, war gewiß nach Ländern, Zeitaltern und Individuen verschieden, und um so größer, wenn keine gelehrte Priesterschaft die Grundbedeutung der Symbole bewahrte; im Allgemeinen hielt aber die Entfremdung wohl gleichen Schritt mit der eigenthümlichen Entwickelung der Völker, und erreichte daher in der klassischen Welt die höchste Spitze. So wahrscheinlich es daher auch ist, daß Baal und Astarte der Sonne und dem Monde entsprachen, eben so sicher darf man annehmen, daß die Vorstellung schon in älteren Zeiten von diesen Substraten mehr abgelöst wurde, und das Unnatürliche, was zuerst darin zu liegen scheint, daß so bedeutende Himmelskörper wie Sonne und Mond in den Hintergrund treten konnten, wird durch zahlreiche Analogieen dennoch als factisch erwiesen. Der rohe Haufen hält sich an die Darstellung des Gottes im Bilde oder Symbole, und der Himmelskörper verliert seine Bedeutung, wenn an die Vorstellung des Gottes sich solche Elemente knüpfen, denen sein physischer Einfluß nicht mehr entspricht. Dieß ist mehr oder weniger bei allen sittlichen Elementen der Fall (wie beim Baal-Berith), weniger gleich manche, wie Heiligkeit (Reinheit, Licht), Heldenkraft, die Beziehung auf einen Himmelskörper wie die Sonne fortwährend erlauben. Beim älteren Götzendienste der Hebräer trat indeß die ideelle Seite, so viel wir vermuthen können, in den Hintergrund, und der praktische Naturdienst hatte die Oberhand. So erklärt es sich, daß der ältere Baalsdienst sich nicht an den Tempel schloß, wie der Sonnendienst, und daß auch Astarte erst zu einer Zeit in den Vorhof kam, wo ihre Vorstellung schon in die der Himmelskönigin übergegangen war. Man darf daher auch Salomo nicht vorwerfen, daß er Symbole des älteren Baal beim Tempelbau angebracht habe; dieselben konnten sich zum Theil allerdings an den Baalsdienst anschließen und sind von den Phönizіern auch

wahrscheinlich dem Herakles geheiligt gewesen, wurden aber wohl nicht viel früher in Tyrus selbst erst eingeführt. Der eigentliche Sonnendienst, bei welchem die theoretische oder natürlich-ideelle Seite eben so hervortrat, wie die praktische, scheint allmälig zu den Hebräern gekommen zu sein, zuerst als schwindendes Moment in den Symbolen des Tempels, an welche sich indeß manche Elemente knüpfen konnten, welche die Tradition verschwiegen hat, später in manchen Cultusgebräuchen, worauf die Sonnenwagen und Ahas damascenischer Altar hinweisen, bis seit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts ein vollständiger Sonnencultus in den Vorhöfen des Tempels organisirt wurde. Derselbe fand gewiß Anknüpfungspunkte in manchen Gebräuchen des bisherigen Baalsdienstes, ja es ist wahrscheinlich, daß Götzendiener den Sonnengott nicht mit dem gewöhnlichen Namen der Sonne bezeichneten, sondern ihn Baal oder Baal Schamajim [1]) nannten, wie den Mond die Himmelskönigin, die Zeichen des Thierkreises die Herbergen der Sonne, und die Gestirne das Himmelsheer. Wie der ältere Naturdienst in den späteren allmälig überging, läßt sich nicht genauer verfolgen; bald mochte die Differenz, bald die Identität beider im Volksbewußtsein vorherrschen, und der Cultus das Hauptmittelglied zwischen ihnen bilden, wenngleich die besondere Anschauung noch Verschiedenheit darbot. Die Himmelskönigin wurde gewiß

[1]) *Βελσάμην* bei Sanch. Fr. p. 14. Die Referenten gebrauchen bei Sonne und Mond gewöhnlich den prosaischen Namen, bei dem Thierkreise (מַזָּלוֹת) wurde der mythische beibehalten, weil die Kunde davon gewiß gleichzeitig mit dem Sonnendienste selbst kam; ähnlich bei mythischen Sternbildern, wie dem כְּסִיל, den schon Amos (5, 8.) kennt. Das Prädikat Jehova's: Gott der Heerschaaren (צְבָאוֹת) war indeß älter, als der hebräische Gestirndienst, wie man schon aus der Pluralform schließen darf, da bei jenem und der sich daran schließenden Engelvorstellung der Singular (צְבָא הַשָּׁמַיִם oder יְהוָה צְבָאוֹת) gebräuchlich war.

mit ähnlichen Ausschweifungen verehrt, wie die ältere Astarte, wie die Analogie des babylonischen Cultus und der Umstand zeigt, daß jene Gräuel auch in den Tempel eindrangen [1]), und der Sonnendienst scheint ähnliche Elemente enthalten zu haben. Das Verbot, nicht ferner den Böcken Opfer darzubringen [2]), welches im Zusammenhange mit der Einheit des Gottesdienstes ausgesprochen wird, und daher auf spätere Zeiten Rücksicht nimmt, weist vielleicht auf die Symbolik der zeugenden Frühlingssonne durch den Widder hin, da der Thierdienst sonst ein zu fremdartiges Element des kanaanitischen Götzendienstes wäre. Die Götzendiener verehrten die Zeichen des Thierkreises nicht bloß unter der Form von Genien, sondern kannten auch die sinnlichen Bilder derselben [3]) und konnten daher, gleich den Aegyptern, den Widder, welcher damals statt des älteren Frühlingsstieres als Zeichen des Frühlingsäquinoctiums galt, zum Symbole der befruchtenden Frühlingssonne erheben. Ein solcher Cultus war, wie es scheint, mit abscheulichen Ausschweifungen verbunden, und hat vielleicht einzelne Gesetze gegen solche veranlaßt [4]). Abgesehen von dieser Seite, die aber auch wohl dem

---

[1]) Das Verbot 5 Mos. 23, 19. bezieht sich unstreitig auf die Zeiten, wo Astarte im Tempel verehrt wurde.

[2]) 3 Mos. 17, 7. Versteht man unter den Böcken den Satyren ähnliche Dämonen, so fällt diese Beziehung weg.

[3]) Die Gebilde von Würmern und unreinen Thieren und von Götzen des Hauses Israel (Ezech. 8, 9.) deuten offenbar auf Scorpion, Krebs, Stier u. s. w. hin, und erinnern an die Abbildung des Thierkreises von Tentyra (S. dieselbe bei Hug: Untersuchungen über den Mythos der berühmten Völker der alten Welt; über den Widder S. 337.), nur daß der hebräische Thierkreis nicht von Aegyptern sondern Babyloniern entlehnt war. Ueber den Widder als Zeichen des Frühlingsäquinoctiums bei den Aegyptern vergl. noch Drumann's histor. antiquar. Untersuch. ü. Aegypten oder die Inschrift von Rosetta S. 62. ff. v. Bohlen's Indien II, 268.

[4]) 3 Mos. 20, 15. 16. Herod. II, 46.

älteren Cultus nicht fehlte, nahm der ſpätere Sonnendienſt eine höhere Stufe in der Entwickelung des Bewußtſeins ein, als der ältere Baals- und Aſtartendienſt. Zwar traten in Vorderaſien und im ſpäteren Aegypten die allgemeinen Gegenſätze der Naturreligion in mehr ſubjectiver, concreter Weiſe hervor, während im höheren Aſien und in Babylonien die theoretiſche, objective Seite eben ſo wohl feſtgehalten wurde, und das Bewußtſein daher nicht zu dieſer Zerriſſenheit fortging, wodurch die Geburt der freien Subjectivität bedingt war; man könnte daher dieſe mehr realiſtiſche Form für höher halten, als die andere, mehr idealiſtiſche, zumal da viele Vorſtellungen der klaſſiſchen Welt jene Form zu ihrem Ausgangspunkte hatten. Man darf jedoch nicht verkennen, daß die phöniziſche Religion, wenigſtens die Form, welche wir bei dem älteren Götzendienſte der Hebräer vorausſetzen dürfen, zu einem blinden Naturdienſt herabgeſunken war, und daher jenes theoretiſchen Complements bedurfte, um das Moment der Allgemeinheit nicht untergehen zu laſſen. Die ältere Form erhielt ſich daneben im Dienſt des Thammus, wobei der im Sonnenlauf ſtattfindende Gegenſatz und deſſen Auflöſung ſubjectiv widerklang als Schmerz und Verſöhnung des Bewußtſeins; dieſe Anſchauungsform wurde indeß nicht in Aſien, ſondern in Griechenland auf den höheren Boden der Idealität und ſubjectiven Freiheit erhoben. Der Sonnendienſt im eigentlichen Sinne des Worts hob mehr die Seite der abſtract-natürlichen Idealität oder des Lichts hervor, und ging bei den hebräiſchen Götzendienern ſelbſt in den Lichtdienſt über [1]), alſo in die Anſchauungsweiſe der Parſen, welche zu der ausgebildeten Form der Alte-

[1]) Ezech. 8, 17. wo auch der heilige Barſom der Parſen erwähnt iſt, ein Bündel von Granat-Tamarisken- oder Dattelzweigen, welches die Diener des Ormuzd bei ihren Gebeten in der Hand hielten. Vergl. Hiob. 31, 26.

ſtamentlichen Religion die vollſtändigſte Parallele vom Standpunkte der Naturreligion bildet, und auf dieſelbe bedeutenden Einfluß ausgeübt hat. Mit dem chaldäiſchen Sonnendienſte kamen gewiß auch aſtrologiſche Elemente und, wie zu erwarten iſt, mancherlei Kenntniſſe zu den Hebräern; jene hatten indeß nur für einen kürzeren Zeitraum Bedeutung, und die ganze Anſchauungsweiſe ſtreifte ſich, wenigſtens bei einem Theile des Volks, allmälig die kraß-ſinnlichen Elemente ab, und konnte ſo partiell in die Religion Jehova's aufgenommen werden.

Der hebräiſche Götzendienſt war hiernach keineswegs ein zufällig zuſammengefloſſenes Aggregat fremdartiger Vorſtellungen und Cultusformen, ſondern bewegte ſich in ſeinen Hauptgeſtalten um einen gemeinſamen Mittelpunkt; derſelbe hatte ferner eine Geſchichte, die in mancher Hinſicht die natürliche Parallele zu der höheren Entwickelung der Jehovareligion bildete, und für die Betrachtung der letzteren von großer Bedeutung iſt. Beide Seiten konnten ſich auch in der That nicht ſchlechthin äußerlich und negativ gegen einander verhalten, da ſie einen Kampf im Innern des allgemeinen Volksbewußtſeins bildeten, durch Uebergänge vermittelt waren, von einem bedeutenden Theile des Volks vereinigt wurden und partiell ſich ſogar an Einen Tempel knüpften. Wollte man ſich vorſtellen, daß das Princip der Altteſtamentlichen Religion ſchon im ſalomoniſchen Zeitalter, ja noch früher, nach allen Seiten entwickelt geweſen wäre und im äußeren Gegenſatz zum Götzendienſte ſich erhalten und höchſtens nach einzelnen Seiten, wie den meſſianiſchen Hoffnungen, der geiſtigen Gottesverehrung und ähnlichen, fortgebildet hätte, und wollte man auf der andern Seite den Götzendienſt eben ſo in reinem Fürſichſein auffaſſen, ſo würde man die wirkliche Geſchichte und den lebendigen Kampf des Geiſtes zu einem abſtracten Schattenbilde machen, die Analogie der ſpäterhin von den Hebräern vollbrachten Idealiſirung perſiſcher Elemente verkennen, und überhaupt den Gang der Geſchichte und die Leitung der Vorſehung

nicht begreifen, welche das hebräische Princip gerade solchem Conflicte preisgab, und die wesentlichen Elemente der asiatischen Naturreligion zu den Hebräern strömen ließ. Manche Elemente welche in verklärter Gestalt der späteren concretern Vorstellung der Jehovareligion einverleibt wurden, nahmen wahrscheinlich ihren Weg durch den Götzendienst des Volks, eine Vermittelung, die dann das scheinbar Auffallende, welches die Aufnahme heidnischer Elemente hat, um so mehr verschwinden läßt, als die Gegensätze innerhalb des Volksgeistes selbst nicht durchgängig so schroff waren, als man zuweilen annimmt [1]). Es ist nicht genug zu beklagen, daß die Tradition uns kein literärisches Werk erhalten hat, welches vom Standpunkte des Naturdienstes ausging; bei den späteren Götzendienern, welche Bildwerke und gewiß auch astrologische Elemente kannten, dürfen wir dergleichen mit ziemlicher Sicherheit voraussetzen, der nachexilische Geist war jedoch ihrer Erhaltung nicht günstig. Es genügt hier, die allgemeinen Voraussetzungen und den Gesichtspunkt der Betrachtung angedeutet zu haben; die besondere Durchführung werden wir versuchen, sobald der Verlauf der Geschichte den dazu nöthigen Stoff darbietet.

Wir scheiden vom davidisch-salomonischen Zeitalter mit der Ueberzeugung, daß im Volksbewußtsein allerdings das ältere ideelle und sittliche Princip der Alttestamentlichen Religion festgehalten wurde, wenn auch nicht David und Salomo die Haupt-

---

[1]) Man darf jedoch nicht so weit gehen, die schroffsten Gegensätze in demselben Individuum möglich zu finden. Wenn Jahn (Biblische Archäologie III, 136.) bei Salomo's Götzendienste, den Justi, von der anderen Seite ausgehend, aus psychologischen und historischen Gründen unwahrscheinlich gefunden hatte, an das Beispiel der jüdischen Gräkomanen zur Zeit des Antiochus Epiphanes und des Kaisers Julian erinnert, so stellt er offenbar ungleichartige Verhältnisse zusammen. Jene Widersprüche kann allein die historische Kritik lösen.

repräsentanten waren, daß aber jenes Princip, wenn man nach einem späteren Maaßstabe alle unreinen und halbreinen Elemente von dem religiösen Leben abtrennen wollte, ziemlich abstract und unentwickelt war. Dasselbe hatte sich weder in den Besitz der früher schon vorhandenen Kräfte des Volkslebens gesetzt, noch konnte es die mannigfaltigen Elemente, welche seit der Berührung mit auswärtigen Völkern eindrangen, sogleich überwinden und zu verschwindenden Momenten seines Geistes verklären. Dieser Proceß erfordert Jahrhunderte; genug, daß die Hebräer durch den bisherigen Lauf der Geschichte zu einem Volke im eigentlichen Sinne des Wortes geworden waren und damit zugleich die Möglichkeit eines volksthümlichen Selbstbewußtseins erlangt hatten, und daß sich die Verhältnisse seit diesem Zeitalter so gestalteten, daß sie jenes Selbstbewußtsein der heidnischen Welt gegenüber zu immer größerer Intensivität entfalten und ihren geistigen Horizont, über das Fremdartige übergreifend, immer weiter ziehen und immer mehr von den trüben Nebeln der Naturmächte säubern konnten.

§. 24. Die nach Salomo's Tode eintretende Theilung des Reiches hatte zunächst bloß politische Bedeutung, und bezweckte oder veranlaßte nicht unmittelbar auch eine religiöse Opposition; allmälig bildete sich aber die dem Keime nach ältere Differenz des religiösen Lebens beider Reiche mit größerer Bestimmtheit aus. In Israel und Juda dauerte im Allgemeinen der Kampf des ideellen Princips mit der kanaanitischen Naturreligion fort, besonders mit dem älteren Baals- und Astarten- und dem Molochsdienste, in beiden lebten und wirkten Propheten als Hauptorgane des höheren Geistes; die Entwicke-

lung desselben wurde jedoch im Reiche Israel mehrfach gehemmt. Denn dieses Reich stand den Einflüssen des benachbarten Phönizien und Syrien mehr offen, und umfaßte Gegenden, in denen das hebräische Princip nie die Oberhand erhielt; es wurde innerlich von politischen Factionen zerrissen, und der durch die Mehrheit der Stämme und Interessen bedingte Wechsel der Dynastieen war zuweilen mit einer religiösen Opposition verknüpft, die unter Ahab sogar in Unterdrückung des Jehovadienstes ausartete; dem Cultus fehlte ein fester Mittelpunkt und damit zugleich der religiösen Vorstellung das Substrat der höheren Einheit; im Cultus selbst wurde das natürliche Element fixirt, indem Jerobeam die Verehrung Jehova's unter dem Symbole des Stiers für die Folge sanctionirte, und die Priesterschaft endlich konnte wegen des Mangels an Einheit und wegen ihrer Abhängigkeit von den wechselnden Regentenhäusern keine wesentliche Bedeutung erlangen. Das kleinere Reich Juda dagegen, in welchem sich die davidische Familie auf dem Throne erhielt, und eine mit erblicher Würde bekleidete Priesterschaft dem Tempelcultus vorstand, hatte darin, wie in seiner geographischen Lage und dem Uebergewicht der Hauptstadt, eine festere Stütze der politischen und religiösen Einheit; die Erinnerung an das davidisch-salomonische Zeitalter erhielt das Bewußtsein der ursprünglichen Volks-

einheit lebendig, und ließ dieselbe als Postulat und Hoffnung hervortreten; der Tempelcultus, neben dem sich freilich der Höhendienst erhielt, begünstigte die Richtung auf das Ideelle, und Hauptstadt wie Tempel gaben der religiösen Anschauung einen festen Mittelpunkt und Ausgangspunkt, so daß sich, ungeachtet der innern Zerrissenheit des religiösen Lebens, die Vorstellung von der Gemeinde entwickeln konnte, und die götzendienerischen Elemente als accidentiell erschienen, während sie im Reiche Israel die Substanz des Geistes angriffen. Die Entwickelung beider Reiche geschah freilich nicht unabhängig von einander, und bot namentlich in der Anschauung und Wirksamkeit der Propheten so wie in der Ausbildung der älteren Volkssagen vielfache Berührungspunkte dar; im Allgemeinen erhielt sich aber in Israel der religiöse Geist der älteren Zeiten, der im davidischen Zeitalter noch das herrschende Bewußtsein bildete, während das Reich Juda einen stetigern Fortschritt zum Höheren zeigt, so daß nach Verlauf des zehnten und neunten Jahrhunderts sein Geist jener älteren Form schon mehr entfremdet war. Das Resultat, welches die Geschichte beider Jahrhunderte der Folgezeit überlieferte, war jedoch im Vergleich mit der späteren Gestaltung des Hebraismus einfach und abstract, sowohl in Ansehung der Vorstellung als des Cultus und sittlichen Lebens.

Wenn wir die Religionsgeschichte des zehnten und neunten Jahrhunderts von Salomo's Tode bis etwa auf Jerobeam's II. Regierung in Israel und Usia's in Juda als ein größeres Ganze zusammenfassen, so kann diese Abgrenzung in mancher Hinsicht willkürlich scheinen, da kein Epoche machendes Ereigniß des politischen oder religiösen Lebens dieselbe bedingt, sondern nur die runde Rechnung nach Jahrhunderten und die äußere Rücksicht auf die Quellen, nämlich die mit dem achten Jahrhunderte beginnende prophetische Literatur — Joel allein könnte zu keiner Aenderung berechtigen, sollte auch sein Zeitalter schon ins neunte Jahrhundert fallen — ihre Veranlassung zu sein scheint, während der um's Jahr 722 erfolgende Untergang des Reiches Israel mit größerem Rechte als Endpunkt einer längeren Entwickelungsperiode abgesteckt werden könnte. Allein, wenn wir auf der einen Seite den Uebergang in das achte Jahrhundert und zu dem Geist der ältesten uns erhaltenen prophetischen Bücher allerdings als fließend ansehen müssen, so sind wir doch auf der andern Seite nicht berechtigt, den Grenzpunkt zu weit hinauszuschieben, und die Entwickelung des achten Jahrhunderts in dieselbe Kategorie mit den beiden früheren zu stellen, zumal da der Untergang Israels nur ein einzelnes Moment des größeren Entwicklungsganges ist, den der hebräische Geist seit der Gründung oberasiatischer Weltherrschaft in Vorderasien und dem Conflict des hebräischen Volkes mit derselben nahm. Der Zeitpunkt, seit welchem dieser eintrat, scheidet in mancher Hinsicht die ältere und spätere Geschichte des hebräischen Volkes, und fällt zugleich mit der beginnenden Blüthe der religiösen Literatur zusammen; die Folgen jenes Conflictes, dessen Anfänge wir nicht einmal historisch-genau anzugeben wissen, entwickelten sich indeß allmälig und erhielten erst seit der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts größere Bedeutung, so daß sich auch hiernach kein bestimmterer Einschnitt machen läßt. Setzen wir dagegen den Anfang des achten Jahrhunderts als schwebenden Endpunkt fest, so schließen

wir auf der einen Seite jenen Conflict mit seinen Folgen aus, und haben auf der andern den Vortheil, den Geist der älteren prophetischen Bücher in höherer Einheit zu betrachten. Da die kritische Geschichte überhaupt die Tendenz hat, die Entwickelung des Bewußtseins nach Maaßgabe möglichst kleiner Zeiträume zu verfolgen, so müssen wir es nur bedauren, daß die Dürftigkeit der Quellen nicht erlaubt, den langen Zeitraum zweier Jahrhunderte, in denen sich so Vieles änderte, in kürzere Abschnitte zu zerlegen, und so von Schritt zu Schritt den schöpferischen Bildungstrieb des höheren Geistes zu begleiten. Denn unsere Hauptquelle bilden die dürftigen Relationen der Bücher der Könige, welche noch magerer erscheinen, wenn wir alle Elemente, welche der späteren Betrachtungsweise angehören, von dem historischen Stoffe trennen; einzelne Psalmen und Aufsätze des Pentateuch, welche in diesen Zeitraum fallen können, lassen sich nur unsicher ausscheiden, dichterische Werke über die ältere Nationalgeschichte, wie das Buch von Jehova's Kriegen [1]), welche wahrscheinlich schon jetzt entstanden, sind verloren gegangen, und die Propheten des achten Jahrhunderts berechtigen nur zu einigen allgemeinen Schlüssen auf die Vorzeit, da sie sich in Ansehung des religiösen Geistes wahrscheinlich ähnlich zu ihren Vorläufern verhielten, wie die Propheten des siebenten und sechsten Jahrhunderts wiederum zu ihnen. Sollten wir daher die Vermittelung des Bewußtseins vom davidisch-salomonischen Zeitalter, wie wir es oben darstellten, und von dem höheren Geiste des achten Jahrhunderts nicht vollständig nachweisen können, so dürfen wir mit gutem Rechte die Schuld auf den Mangel an Quellen schieben, ohne Mißtrauen zu fassen gegen unsere Charakteristik jenes Zeitalters. Denn wie viel zwei Jahrhunderte in der Entwicklung eines Volks bedeuten, das unlängst zu volksthümlicher Einheit und höherem Selbstbewußtsein gelangt ist, lehrt die

[1]) 4 Mos. 21, 14. 17.

Geſchichte mehrerer Culturvölker, die welthiſtoriſche Bedeutung erlangt haben.

Um einen allgemeinen Geſichtspunkt zu gewinnen, wonach wir die Religionsgeſchichte dieſer Zeit beurtheilen können, müſſen wir unſer Augenmerk ſogleich auf die Punkte richten, um welche ſich das Hauptintereſſe der Relation in den Büchern der Könige dreht, den Cultus nämlich und das Vorherrſchen des Jehova- oder Götzendienſtes bei den einzelnen Regenten beider Reiche. Von dem Zuſtande der Volksreligion iſt nur ſummariſch oder beiläufig oder in einzelnen Abſchnitten, beſonders der Prophetenſage des Reichs Israel, die Rede; regelmäßig wird dagegen berichtet, welche Regenten Israels an dem von Jerobeam geſtifteten Cultus feſtgehalten, oder aber den Dienſt des Baal und der Aſtarte damit verbunden hätten, und welche Regenten Juda's Jehova treu ergeben geweſen, ohne jedoch Maaßregeln gegen den fortbeſtehenden Höhendienſt zu nehmen, oder umgekehrt ſich dem phöniziſchen Götzendienſt zugewandt hätten. Jerobeam's Cultus und der Höhendienſt in Juda wird als das kleinere Uebel angeſehen im Vergleich mit dem eigentlichen Götzendienſte, beides wird jedoch als ungeſetzlich getadelt. Den Maaßſtab zu dieſer Beurtheilung entlehnte der Referent von ſpäter herrſchenden Vorſtellungen, die nicht im Bewußtſein der handelnden Perſonen liegen konnten, wenn wir die Geſetze des Pentateuch über Einheit des Cultus, bildloſe Verehrung Jehova's, levitiſches Prieſterthum und gewaltſame Unterdrückung des Götzendienſtes einer ſpätern Zeit anweiſen. Dazu nöthigt uns aber die ganze vorexiliſche Geſchichte. Denn der Höhendienſt beſtand ſeit der Richterperiode, und die frömmſten Könige Juda's bis auf Hiskia, ſelbſt diejenigen, welche eine Zeitlang unter der Leitung des Oberprieſters ſtanden, wie Joas [1]), unternahmen nichts gegen den Höhendienſt, konnten daher ſeine Ausrottung unmöglich als ihre

[1]) 2 Kön. 11, 17. ff.

Pflicht ansehen, und selbst die Voraussetzung, daß sie ihn nur aus Furcht vor Volksunruhen geduldet hätten, ist unstatthaft, da die Geschichte jeden früheren Versuch, denselben aufzuheben verschweigt, Hiskia's und noch mehr Josia's Reformen aber keineswegs solche Folgen hatten. War nun der Höhendienst eben sowohl Jehova [1]) als den Götzen [2]) geweiht, zuweilen vielleicht an denselben Orten, so folgt daraus, daß kein jüdischer König vor Hiskia den Götzendienst außerhalb Jerusalem's mit Gewalt zu unterdrücken suchte, und daß die früheren Maaßregeln unter Assa [3]), Josaphat [4]) und Joas [5]) sich nur auf die nähere Umgebung der Könige und auf die Stadt selbst erstreckten. Es kann daher auch nicht befremden, daß der Referent in der Nachsicht, welche die früheren Könige dem unlautern Höhendienste bewiesen, einen Mangel an Eifer für die Verehrung Jehova's erblickt, oder doch die Könige Hiskia und Josia ihrer Reformen wegen vor den übrigen belobend ausgezeichnet. Da nun die letzteren, wie wir später sehen werden, mehr aus religiösem als hierarchischem Interesse unternommen wurden, so dürfen wir die früher bestehende Freiheit des Gottesdienstes nicht eben als einen Vorzug betrachten; denn da wir im Volksbewußtsein der älteren Zeiten keine strengere Scheidewand zwischen Jehovadienst und Naturreligion voraussetzen dürfen, so haben wir auch keinen Grund zu der Annahme, daß der Höhendienst erst späterhin ausgeartet und mit götzendienerischen Elementen vermischt sei. Sein Verhältniß zum Tempelcultus mochte freilich nicht allenthalben dasselbe sein, theilte aber auch Jehova die ihm geweihete Stätte

---

[1]) 2 Kön. 23, 9.
[2]) 1 Kön. 14, 23. 2 Kön. 18, 4. 23, 5.
[3]) 1 Kön. 15, 12.
[4]) 1 Kön. 22, 47.
[5]) 2 Kön. 11, 18.

mit keinem Götzen, so erhielten sich wenigstens rohere Cultusformen beim Höhendienst, wahrscheinlich auch Bilder, so daß der Tempelcultus eine idealere Richtung genommen hatte, die mit der Zeit immer mehr hervortreten mußte. Wir sind daher berechtigt, aus dem ungestörten Fortbestehen der Höhen im zehnten und neunten Jahrhundert einen für den Zustand der allgemeinen Volksreligion ungünstigen Schluß zu ziehen. — Was auf der andern Seite den von Jerobeam gestifteten Cultus betrifft, so erblickt unser Referent darin einen Abfall vom wahren Jehovadienste und eine Opposition gegen den jüdischen Tempelcultus; beide Rücksichten lassen sich aber vom historischen Standpunkte der damaligen Zeit nicht rechtfertigen. Denn, was die Hauptsache dabei ausmacht, die beiden goldenen Kälber oder vielmehr jungen Stiere, welche Jerobeam in Bethel und Dan aufstellen ließ, waren symbolische Darstellungen Jehova's [1]), und als solche schon früher üblich gewesen [2]). Dieser Bilderdienst, der übrigens mit dem ägyptischen Thierdienste nichts gemein hatte [3]), konnte höchstens im Vergleich mit der Tempelsymbolik

[1]) 1 Kön. 12, 28.

[2]) S. 267.

[3]) Wenngleich Jerobeam sich in Aegypten aufgehalten hatte (1 Kön. 11, 40.), so darf man eben so wenig von ihm sagen, daß er den Thierdienst von dorther mitgebracht, als man Aaron's goldenes Kalb für Nachbildung des Apis ausgeben darf. Denn das Eigenthümliche des ägyptischen Thierdienstes überhaupt und Stierdienstes im Besonderen bestand ja darin, daß man lebendige Thiere für heilig hielt, Thierbilder aber in der Regel nur als Masken oder in Compositionen anbrachte (Creuzer's Symbol. I, 480. ff.). Die hebräischen Stierbilder scheinen sich vielmehr an die ältere kanaanitische Symbolik angeschlossen zu haben, namentlich an den Dienst des Saturn. Man darf daher Jerobeam's Bilder nicht mit Gramberg: Jehova-Apis nennen.— Der Chronist schreibt Jerobeam auch die Verehrung der Böcke zu (2 Chron. 11, 15.), woraus man sieht, daß derselbe den Stierdienst nicht

als eine Neuerung angesehen werden, war aber in der That nur Verschönerung einer älteren Cultusform, die sich bis dahin noch erhalten hatte. Daß Jerobeam diesen Cultus eingeführt habe, um seine Unterthanen zu veranlassen, nicht ferner nach Jerusalem zu ziehen und sich auf diese Weise der davidischen Familie wieder anzuschließen [1]), ist bloß eine aus dem Erfolge geschlossene Vermuthung, welche schon durch den selbst im Reiche Juda fortdauernden Höhendienst widerlegt wird; denn es ist gar nicht wahrscheinlich, daß jemals eine größere Anzahl von Bewohnern der nördlich gelegenen Gegenden in Jerusalem regelmäßig geopfert hätte. Von Dan wissen wir gewiß, daß die in der Richterperiode daselbst gegründete Priesterschaft bis zur Auflösung des Reiches fortbestand [2]). Noch ungerechter würde man Jerobeam's Verfahren beurtheilen, wenn man demselben die böswillige Absicht unterlegte, seine Unterthanen der reineren Jehovareligion zu entfremden, und sie dadurch an seine eigene und seiner Familie Herrschaft zu fesseln; denn Jerobeam's Familie war dem Jehovadienste treuer ergeben, als Salomo und dessen nächste Nachfolger, auch konnte jene angebliche Klugheitsmaaßregel in der That nur entgegengesetzte Folgen haben, wenn sonst ein größerer Theil des Volkes eine reinere Erkenntniß Jehova's besaß [3]). Hätte

---

richtig beurtheilte; die BB. der Könige und die Propheten erwähnen diese Böcke nicht; dieselben gehören auch einer ganz anderen Sphäre an.

[1]) 1 Kön. 12, 26.

[2]) Richt. 18, 30. 31.

[3]) Der Chronist (2 Chron. 11, 13—17.) läßt wirklich alle Priester und Leviten und die frommen Jehovaverehrer nach Juda auswandern; seine Angaben verdienen aber keinen Glauben, da er Salomo's Götzendienst verschweigt, Rehabeam und seine Unterthanen erst später zum Götzendienst abfallen läßt, Jerobeam's Cultus unrichtig beurtheilt und die Geschichte dieses Königs durch abenteuerliche Elemente entstellt, und das Vorhandensein levitischer Priester voraussetzt.

damals der Tempelcultus wirklich die Bedeutung eines Central- und Normalgottesdienstes gehabt, so stand es ja in Jerobeam's Macht, einen ähnlichen für das Reich Israel zu gründen, zumal da Jerusalem noch nicht lange Mittelpunkt des Reiches gewesen war, und prophetische Aussprüche, wenn man dieselben historisch und als göttliche Veranstaltung und Bestätigung des Tempelcultus auffassen will, eben so gut die Stiftung eines israelitischen Centralgottesdienstes sanctioniren konnten, als sie die selbstständige Constituirung dieses Reiches selbst heiligten [1]). Man dürfte daher höchstens behaupten, daß Jerobeam den sinnlichen Vorstellungen seines Volkes geschmeichelt habe, aber auch dieses nur bei der unerweislichen Voraussetzung, daß er selbst eine höhere Erkenntniß gehabt hätte. Denn wollte man auch zugeben, daß schon damals einzelne Propheten gegen die Stiersymbolik geeifert hätten, so konnte doch diese Polemik auf den König keinen ganz andern Eindruck machen, als auf das Volk, welches an der Sitte festhielt, konnte daher die Ueberzeugung nicht plötzlich umgestalten; indeß macht die Art und Weise, wie die Sage jene Polemik einführt [2]), das historische Vorhandensein derselben sehr verdächtig. Denn die prophetischen Aussprüche dienen nur zur Einkleidung der pragmatischen Ansicht einer spätern Zeit, sind Prädictionen, die zum Theil auf sehr späte Ereignisse gehen [3]), und sind bei dem Hauptorakel des Propheten, der von Juda nach Bethel zieht, von so abenteuerlichen Erzählungen begleitet, daß sie nicht als historisch festgehalten werden können, zumal da sie selbst ihren historischen Boden verleugnen, den Cultus als ein neues Institut Jerobeam's betrachten, darin Abfall von Jehova erblicken, und öfter David's Frömmig-

---

[1]) 1 Kön. 11, 29. ff. 14, 7. ff.

[2]) 1 Kön. 13. 14, 9. ff. 16, 1. ff.

[3]) 1 Kön. 13, 2. wird schon Josia als Zerstörer des Altars von Bethel genannt.

keit als Muſter aufſtellen, ohne an deſſen Ephod zu denken, das doch nach aller Wahrſcheinlichkeit gleichfalls Stiergeſtalt hatte. In den Prophetenſagen, die ſich zunächſt im Reiche Iſrael ſelbſt bildeten, und trotz der ſpäteren mythiſchen Zuſätze viele ächt-hiſtoriſche Elemente enthalten, den Sagen über Elia und Eliſa, wird keine Polemik gegen die Stierſymbolik erwähnt[1]), was bei der verhältnißmäßigen Reichhaltigkeit derſelben ein auffallender Umſtand wäre, wenn jene Polemik ein hervorragendes und conſtantes Element der prophetiſchen Thätigkeit gebildet hätte. Die älteſte hiſtoriſch-ſichere Polemik finden wir bei dem jüdiſchen Propheten Amos[2]) im Anfange des achten Jahrhunderts; einem iſraelitiſchen Propheten dagegen dürfen wir dieſelbe nur dann mit Beſtimmtheit beilegen, wenn Hoſea ein Bürger dieſes Reiches war, was zweifelhaft iſt, und ſtreng genommen nur für das achte Jahrhundert beweiſende Kraft hätte. Wenn wir auf der anderen Seite die Propheten als die vorzüglichſten Repräſentanten des ideellen Princips anſehen müſſen, ſo werden wir es freilich wahrſcheinlich finden, daß ſie ſchon früher auch im Reiche Iſrael ihre Stimmen gegen den ſinnlichen Cultus erhoben haben; wir müſſen aber dann dieſe Vermuthung auch über ein höheres Alterthum, wenigſtens das davidiſche Zeitalter, ausdehnen, und dürfen die Stierſymbolik nicht außer dem Zuſammenhange mit dem ganzen Cultus und ſittlichen Leben einſeitig hervorheben. Die Thätigkeit der älteſten Propheten hat ſich wahrſcheinlich viel mehr auf die Sittlichkeit als auf den Cultus bezogen, wie ſchon aus dem Umſtande zu ſchließen iſt, daß der ältere Cultus viel einfacher, die Opfer ſeltener und die Prieſterſchaft unbedeutender war

[1]) Eichhorn: Ueber die Prophetenſagen aus dem Reiche Iſrael, in deſſen Allg. Biblioth. IV, 195.

[2]) Amos 4, 4. 5, 5. 7, 10 ff. 8, 14. Denſelben Stiercultus identificirt Amos, wie es ſcheint, mit dem ältern Saturndienſte 5, 25. 26.

ten, wozu noch kommt, daß gewisse Cultusformen sich als todte Hülle fortpflanzen können, wenn das Bewußtsein schon einen höheren Standpunkt errungen hat. Das absolute Alter der Stiersymbolik kennen wir freilich nicht, da aber die hebräische Sage dieselbe bis ins mosaische Zeitalter hinaufrückt, so dürfen wir den damit verbundenen Cultus als die älteste historisch-begründete Form der Volksreligion, und das Reich Israel bis zu seinem Untergange als Repräsentanten derselben betrachten. Die beiden in Bethel und Dan aufgestellten Bilder waren die prächtigsten, aber schwerlich die einzigen in ihrer Art; das Bild zu Ophra[1]) scheint sich erhalten zu haben, ein anderes befand sich wahrscheinlich zu Gilgal[2]), ein anderes in dem jüdischen Beersaba[3]), und geringere gab es wohl in beiden Reichen in Höhentempeln und bei Privatpersonen[4]). Die Religion Jehova's hatte sich in dieser Gestalt nicht wirklich über den Standpunkt einer Naturreligion erhoben, und mußte mit dem Götzendienste im engeren Sinne des Worts öfter zusammenfließen, sey es, daß abgöttische Elemente in den Cultus übergingen, wie das Küssen der Stierbilder[5]), oder daß die Verehrung Jehova's und der

[illegible]

[1]) Richt. 8, 27.

[2]) Am. 4, 4. 5, 5. Hos. 4, 15. vergl. 12, 12 wo Bethel und Gilgal zusammengestellt werden. Es ist gewiß viel wahrscheinlicher, daß sich in Gilgal auch ein Jehovabild befand, als daß es bloß ein Heiligthum des Baal oder der Astarte enthielt. Hosea setzt überhaupt eine Mehrzahl von Stierbildern voraus Hos. 13, 2. 8, 4. 3, 4. 2, 8. (wo Baal wahrscheinlich Jehovabilder bezeichnet); auf manchen Höhen fanden sich dagegen bloß Altäre, an welche sich dann um so leichter der Baalsdienst mit seinen Säulen schließen konnte.

[3]) Am. 8, 14. 5, 5.

[4]) Jes. 30, 22. Die Idole, gegen welche die Propheten eifern, waren einem Theile nach gewiß Jehovabilder, ob sie in diesem Falle aber immer Stiergestalt hatten, läßt sich nicht bestimmen.

[5]) Hos. 13, 2. vergl. 1 Kön. 19, 18.

Götzen unbefangen verbunden wurde, indem die Idealität und damit specifische Differenz und ausschließende Einheit Jehova's zurücktrat. Die Organe des höheren Geistes, namentlich die Propheten, weckten indeß die Erinnerung des Besseren, ohne jedoch im Reiche Israel, so lange es bestand, einen Umschwung des allgemeinen Bewußtseins hervorzubringen. Das Haupthinderniß lag darin, daß bei der Stiftung des Reiches der sinnliche Cultus durch Jerobeam sanctionirt und so für Jahrhunderte fixirt wurde, ein Umstand, der jedoch mehr als nothwendige Folge des Gesammtzustandes des Volks, denn als That und Schuld des Einzelnen betrachtet werden muß, und in anderer Hinsicht wiederum wohlthätig wirkte, indem er die Religion Jehova's überhaupt in Israel erhielt. Da wir nicht berechtigt sind, in älteren Zeiten eine höhere Form der allgemeinen Volksreligion vorauszusetzen, so müssen wir auch einräumen, daß das seit Mose thätige Princip der Alttestamentlichen Religion nie zur Blüthe gelangt wäre — und dazu bedurfte es eines Volksgeistes —, wenn es sich nicht irgendwie mit der Naturreligion vermählt, oder vielmehr, da die letztere der Zeit nach früher fällt, nicht seine äußere Hülle längere Zeit beibehalten und darin zugleich sich selbst erhalten hätte. — Die beiden anderen Neuerungen, welche Jerobeam vorgeworfen werden, die Anstellung nicht-levitischer Priester und die Verlegung des Laubhütten- oder Erndtefestes von dem siebenten Monat in den achten, sind von geringer Bedeutung. Denn das Letztere geschah wahrscheinlich wegen der Unordnung des Kalender's, der im Reiche Juda auf anderem Wege abgeholfen wurde, da ja ein Erndtefest so eng mit der Jahreszeit zusammenhängt, daß es nicht willkürlich verändert werden kann. Die Anstellung von Priestern aus dem ganzen Volke war aber keine Neuerung, indem an manchen Orten wie zu Dan die ältere Priesterschaft ihren Dienst fortsetzte [1]), was

[1]) Richt. 20, 30.

überhaupt wohl an den meiſten Orten geſchah, das Hauptheiligthum zu Bethel etwa ausgenommen. Leviten im ſpäteren Sinne des Wortes gab es damals noch nicht [1]), und die Relation in den Büchern der Könige berichtet auch nicht einmal, daß leviſche Prieſter abgeſetzt oder für die Zukunft vom Prieſterthume ausgeſchloſſen wären, erwähnt vielmehr unbefangen die Anſtellung nicht-leviſcher Prieſter, indem ſie von der unrichtigen Vorausſetzung ausgeht, daß Jerobeam ſämmliche Prieſter des Reiches angeſtellt habe, und dabei ihre Anſicht von der ſpäteren jüdiſchen Prieſterſchaft vergleichsweiſe einfließen läßt.

Eine zweite allgemeine Seite der Tradition, die wir beſonders zu berückſichtigen haben, bildet die Angabe über das äußere Verhältniß der Jehovareligion zum Götzendienſte und den Einfluß der verſchiedenen Regenten auf dasſelbe. Hier ſtoßen wir zuerſt auf den merkwürdigen Umſtand, daß von den neunzehn Regenten, welche Iſrael bis zu ſeinem Untergange beherrſchten, nur zwei dem Götzendienſte ergeben waren, der ſchwache, von ſeiner phöniziſchen Gemahlinn beherrſchte Ahab und deſſen Sohn Ahasja, während unter den dreizehn jüdiſchen Regenten desſelben Zeitraums, Athalja mitgerechnet, ſechs Götzendiener waren, drei freilich durch Verſchwägerung und Anſteckung der Familie Ahab's [2]). Es fragt ſich nun, wie weit wir berechtigt ſind, von dem Glauben der Herrſcher einen Schluß zu ziehen auf den jedesmaligen Zuſtand der Volksreligion; denn daß beide Seiten ſich nicht ganz gleichgültig zu einander verhalten haben, ſteht zu vermuthen, da wir die Könige nicht außer dem Zuſammenhange ihrer Zeit denken können, und das von ihnen gegebene Beiſpiel auf einen Theil des Volks, wenigſtens auf ihre nähere Umgebung, Einfluß äußern mußte. Betrachten wir zuerſt das Verhältniß

---

[1]) S. 242. ff.

[2]) 2 Kön. 8, 18. 27.

der götzendienerischen Könige zur Jehovareligion, so finden wir nur im Reiche Israel eine partielle Unterdrückung des Jehovadienstes, indem Isebel die Propheten Jehova's tödten und verfolgen ließ, und dadurch veranlaßte, daß das Volk den Bund Jehova's verließ und die ihm geweiheten Altäre zerstörte[1]). Einer der Großen des Reiches, welcher Jehova treu ergeben war, mußte hundert Propheten in Höhlen verbergen, um sie am Leben zu erhalten, und von den Einwohnern sollen nur siebentausend der Verführung zum Baalsdienste widerstanden haben[2]), während die Mehrzahl beiderlei Culte zu vereinigen suchte[3]). Mehrere Umstände nöthigen uns indeß, die Unterdrückung des Jehovadienstes bedeutend zu beschränken. Denn von einer solchen ist nur insofern die Rede, als das Volk den Bund brach und die Altäre Jehova's zerstörte; dies Schicksal konnte indeß nur eine geringe Anzahl treffen, da keine Einheit des Cultus vorhanden war und die Hauptheiligthümer zu Bethel und Dan nicht zerstört wurden. Auch lag in dem Baalsdienste nicht die Tendenz, jeden andern Cultus auszuschließen, und nur die Neigung der Königinn so wie der Eigennutz der zahlreichen Baalsdiener[4]) konnten dem Jehovadienste Abbruch thun. Eigentliche Verfolgung traf nur die Propheten, und war von ihnen gewiß durch ihren Eifer gegen den Götzendienst der Königinn veranlaßt; aber auch diese Verfolgung scheint nur eine geringere

---

[1]) 1 Kön. 19, 10. 14.

[2]) 1 Kön. 18, 3. 13. 19, 18.

[3]) 1 Kön. 18, 21.

[4]) An Isebel's Tafel sollen 450 Propheten (zugleich Priester) des Baal und 400 Propheten der Astarte gespeist haben 1 Kön. 18, 19. d. h. wohl nur, sie erhielten von der Königinn ihren Unterhalt. Da indeß noch Jehu eine zahlreiche Priesterschaft des Baal zu vertilgen fand (2 Kön. 10, 18 ff.), so scheint dieselbe eben so wohl auf Kosten des Volks als der Könige gelebt zu haben.

Anzahl, nämlich die Hauptorgane, betroffen zu haben, da in der folgenden Geschichte Ahab's mehrere Propheten Jehova's auftreten [1]), und gegen das Ende seiner Regierung, also ungefähr zwanzig Jahre nach jener Verfolgung, an vierhundert [2]), von denen wenigstens Micha dem Könige längst als Strafprediger bekannt war. Die stillen Prophetenvereine zu Bethel, Jericho und Gilgal, welche wir unter Ahab's Nachfolger Ahasja antreffen [3]), scheinen gar nicht gestört zu sein. Es war daher nur der Trieb der Selbsterhaltung, welcher Isebel und deren Anhänger bewog, die Hauptgegner des Götzendienstes zu entfernen, und die Verfolgung geschah weder planmäßig noch permanent. Ihren Einfluß auf das religiöse Volksleben darf man nicht zu hoch anschlagen; denn was der Jehovadienst auf der einen Seite durch die Verführung des Hofes verlor, gewann er auf der anderen Seite doppelt in dem Märtyrerthume und Feuereifer einzelner Propheten, und gerade die letzteren repräsentirten das höhere Bewußtsein, während die Volksmasse schon früher zwischen Naturdienst und Jehovadienst schwankte. — Eben so wenig läßt sich von den götzendienerischen Königen Juda's behaupten, daß sie den Jehovadienst jemals durch direkte Maßregeln unterdrückt hätten [4]); Verfolgungen einzelner Propheten und Priester mögen auch hier schon in ältereu Zeiten vorgekommen sein, und in sofern ist die Nachricht der Chronik, daß unter Joas der Priester Sacharja wegen seines Eifers gegen den

---

[1]) 1 Kön. 20, 13. 22. 28. 35.

[2]) 1 Kön. 22. 6 ff.

[3]) 2 Kön. 2, 2. 5. 4, 38.

[4]) Nur Ahas würde eine Ausnahme machen, wenn die Nachricht der Chronik (2 Chron. 28, 24. 29, 3.) gegründet wäre, daß derselbe den Tempel habe schließen lassen; die Sache ist aber höchst unwahrscheinlich, da jener König seinen damascenischen Altar in den Vorhof stellen ließ, und auch später der Sonnendienst sich an den Tempel schloß.

Götzendienst im Vorhofe des Tempels gesteinigt sei, nicht unwahrscheinlich, nur dürfte der König dabei unschuldig gewesen sein, da ihm die ältere Relation bis auf die Duldung des Höhendienstes unbedingtes Lob ertheilt [1]). — Umgekehrt finden wir, daß die Jehova ergebenen Könige beider Reiche den Götzendienst partiell zu unterdrücken suchten. Im Reiche Israel entfernte Joram, der Nachfolger der beiden götzendienerischen Könige, die Baalssäule seines Vaters, ließ aber Isebel's Götzendienst ungestört fortdauern [2]) sein Nachfolger Jehu ließ alle Baalsdiener hinrichten, und veranlaßte die Zerstörung des Baalstempels in Samarien [3]), rottete damit aber keineswegs den Götzendienst in Israel aus. Denn er ließ die übrigen Heiligthümer stehen, und scheint die Götzenpriester hauptsächlich oder doch zugleich aus politischem Interesse vertilgt zu haben, gleichwie er die Großen und Jehovapriester der früheren Dynastie umbringen ließ [4]). Unter seinem Nachfolger Joahas stand noch die Astarte in Samarien [5]), und aus den Schriften des Propheten wie aus dem Sündenregister des Reiches Israel [6]) geht hervor, daß der Götzendienst nie durchgreifend und nachdrücklich unterdrückt wurde. Dasselbe gilt von den jüdischen Königen bis auf Hiskia, sofern der Höhendienst ungestört fortbestand und, darnach zu schließen, der Privatcultus, wenn er nicht die königliche Familie berührte [7]), noch weniger vom Staate beaufsichtigt wurde.

---

[1]) 2 Kön. 14, 3. Die Beschuldigung des Chronisten konnte aus Mißverstand von 2 Kön. 12, 3. hervorgehen.

[2]) 2 Kön. 3, 2. 13. 9, 22.

[3]) 2 Kön. 10, 18 ff.

[4]) 2 Kön. 10, 11.

[5]) 2 Kön. 13, 6.

[6]) 2 Kön. 17.

[7]) 1 Kön. 15, 13. Wenn Asa und Josaphat (1 Kön. 22, 47.) die feilen Knaben aus dem Lande entfernten, so scheinen sie da-

Dieſe Erſcheinungen lehren, daß man nach den Berichten über die Frömmigkeit oder den Götzendienſt der einzelnen Regenten den jedesmaligen Zuſtand der Volksreligion nicht abmeſſen darf. Die Verehrung Jehova's und der Götzendienſt beſtanden zu allen Zeiten des hebräiſchen Staates neben einander und durch einander, und die Könige gaben nur der einen oder anderen Seite ein relatives Uebergewicht, welches in der Hauptſtadt und der näheren Umgebung immer am fühlbarſten ſein mußte, für die entfernteren Kreiſe aber faſt allen Einfluß verlor. Denn in demſelben Maaße als die äußere Darſtellung der religiöſen Einheit fehlte, mußte auch dem Mittelpunkt des Staates die Kraft abgehen, die verſchiedenen Glieder in Bewegung zu ſetzen. So lange der Götzendienſt nicht planmäßig ausgerottet wurde, was vor dem babyloniſchen Exile, Joſia's Reformen ausgenommen, nicht geſchah, behielten die einzelnen Bürger in Juda wie in Israel völlige Glaubensfreiheit, wenn man ſonſt jenen willkürlichen Zuſtand, der keineswegs die Anerkennung der Gewiſſensfreiheit zu ſeiner Vorausſetzung und Grundlage hatte, mit dem Namen der Freiheit bezeichnen will. Die Könige hätten mit gutem Recht den Götzendienſt ausrotten können, da derſelbe der Religion Jehova's gegenüber in der That rechtlos war, und die ſtrengen Verordnungen der ſpäteren Zeit verletzten keineswegs die Glaubensfreiheit, dürfen wenigſtens nach dieſem höheren Standpunkte nicht beurtheilt werden. Jenem früheren Zeitalter fehlte aber überhaupt noch das Bewußtſein der religiöſen Einheit in der Wirklichkeit, und nur den Propheten dürfen wir eine Ahnung davon zuſchreiben. War ein bedeutender Theil des Volkes dem Götzendienſte ergeben, ſo konnte man ihn nur mit Gewalt unterdrücken und mußte beſonders die Prieſter und Pro-

---

mit nur Jeruſalem geſäubert zu haben, da jene Unzucht ohne Abſtellung des Höhendienſtes nicht gründlich ausgerottet werden konnte.

pheten entfernen. So schlachteten Elia und Jehu, wie später Josia, die Baalsdiener, Elia tumultuarisch, Jehu zugleich mit politischem Interesse und ohne eine durchgängige Reform vorzunehmen; der Götzendienst selbst wurde aber für kein Staatsverbrechen erkannt und gesetzlich verboten oder bestraft, die Vorstellung vom theokratischen Staate hatte daher noch keine concretere Durchbildung erlangt. Dieß war nicht bloß im Reiche Israel der Fall, sondern auch in Juda, wie die Geschichte des Königs Joas lehrt. Denn der Bund, welchen derselbe bei seiner Thronbesteigung durch die Vermittelung des Priesters Jojada mit Jehova schloß, verpflichtete ihn nicht zu allgemeiner Ausrottung des Götzendienstes; wenigstens erwähnt die Tradition als Folge des Bundes nur die Zerstörung eines Baalstempels in Jerusalem, und die Höhen blieben [1]). Dieses Beispiel ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil man daraus sieht, daß auch fromme Priester dieser Zeit, wie Jojada, der den jungen König leitete, an Unterdrückung des Götzen- und Höhendienstes durch die Staatsmacht nicht dachten, und nur das nähere Ziel vor Augen behielten, die Herrschaft der Religion Jehova's in der königlichen Familie, in Jerusalem und damit in Abstracto im Volk überhaupt [2]). Der Tempelcultus war freilich keineswegs

---

[1]) 2 Kön. 11, 17 ff. 12, 3.

[2]) Unter Joas will man gewöhnlich ein Gesetzbuch erwähnt finden, das dem Könige bei der Weihe in die Hand gegeben sei (2 Kön. 11, 13.): וַיִּתֵּן עָלָיו אֶת־הַנֵּזֶר וְאֶת־הָעֵדוּת; ältere Gelehrte verstanden darunter den Pentateuch, neuere (de Wette) den Dekalog oder Samuel's angebliche Constitution (Gramberg). Der Pentateuch könnte am wenigsten gemeint sein, da seine Gesetze keinen Einfluß äußerten, wie man in diesem Falle ganz sicher erwarten dürfte. Eher könnte man an gewisse Grundgesetze über die Verehrung Jehova's denken. Indeß berechtigt der Ausdruck überhaupt nicht zu der

ein bloßer Hofgottesdienſt, ſondern fand damals [1]), wie gewiß auch ſchon früher allgemeinere Theilnahme bei den Bewohnern Jeruſalems und Juda's, und ſelbſt Götzendiener kamen wahrſcheinlich in den Tempel, da ſie nach ihrer Vorſtellung die Verehrung mehrerer Götter verbinden konnten und zu größerer Sicherheit verbinden mußten; ſo lange indeß von der theokratiſchen Partei nur die Lauterkeit des Mittelpunktes bezweckt, und die äußeren Seiten ihrem Schickſal überlaſſen wurden, mußte die Vorſtellung vom Gottesſtaate einen abſtracten Character haben. Noch weniger konnte ein Verband der Prieſterſchaft des Landes und ein Handeln nach gleichen Zwecken ſtattfinden. Beim Reiche Iſrael ſpringt dies von ſelbſt in die Augen, da die Prieſterſchaften der verſchiedenen Orte, wie es ſcheint, unabhängig von einander waren, und das Anſehen der königlichen Prieſter durch die Thronumwälzungen litt. Denn ſchwerlich kam es nur einmal vor, daß ein König die Familien-Prieſter der früheren Dynaſtie umbringen ließ [2]). Aber auch in Juda fehlt jede Spur, welche auf einen engern Verband der Prieſterſchaft ſchließen ließe, und die ſpäteren Maaßregeln gegen die Höhen laſſen das Gegentheil vermuthen. Unter den Prieſterſchaften der einzelnen Orte dagegen, wenn ſie ſonſt zahlreicher waren, bildete ſich gewiß frühzeitig ein gewiſſer Verband und an den Hauptorten auch ein Verhältniß der Unterordung, und zwar nicht bloß in Juda ſondern auch in Iſrael [3]).

Annahme, daß ein Geſetzbuch gemeint ſei; die Ellipſen ſcheinen gar zu hart. Beſſer faßt man עֵדוּת in der Bedeutung: Zeugniß, und verſteht darunter eine nicht weiter bekannte Inſignie des Königs. Vielleicht iſt עֲדִי: Schmuck, zu leſen, ſ. v. a. עֲדִי; von der Wurzel עָדָה gebildet, wie גְּלוּת von גָּלָה. Daß das Wort ſonſt nicht vorkömmt, macht geringe Schwierigkeit, da Wurzel und Derivata, auch in Eigennamen, ganz gebräuchlich waren.

[1]) 1 Kön. 12, 5 ff.

[2]) 2 Kön. 10, 11.

[3]) Vergl. Hoſ. 6, 9.

vorzugsweise aber in Jerusalem, wo Jojada wohl nicht der erste Oberpriester war, wenngleich derselbe in der Tradition als der Erste erscheint, dem dieser Name beigelegt wird [1]). Da sich mit der Zeit ein gewisses Abgabensystem an die Priesterschaft gebildet hatte und als Observanz galt [2]), obgleich durch keine ausdrücklichen Gesetze unterstützt, so hatten die Priester einen gewissen Grad von Unabhängigkeit erlangt und standen, die israelitischen Hofpriester vielleicht ausgenommen [3]), nicht gerade im Solde der Könige, waren aber auf der andern Seite durch die priesterlichen Rechte, welche die Könige selbst ausübten, beschränkt, und hatten daher nicht einmal in Cultussachen freie Hand [4]). Noch geringer war aber ihr Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten, und wenn man unter Hierarchie directen, entweder gesetzlich und verfassungsmäßig oder auch nur observanzmäßig bestimmten, Einfluß der Priester auf die weltliche Macht und die Angelegenheiten des weltlichen Staates versteht, so muß dieses Element vom hebräischen Staate ausgeschlossen werden. Die Behauptungen, welche man von verschiedenen Standpunkten aus in dieser Beziehung ausgesprochen hat, gründen sich nur auf ungenaue Würdigung des priesterlichen Systems im Pentateuch und der verdächtigen Nachrichten der Chronik. Das erstere bürgt uns im Gegentheil dafür, daß die hierarchische Tendenz im eigentlichen Sinne des Wortes den hebräischen Priestern fern lag und kaum versuchsweise aufzutreten wagte. Im Reiche Israel hatten die Aeltesten und Edlen des Volks viel größern Einfluß auf die Leitung des Staates als die Priester [5]),

---

[1]) 2 Kön. 12, 11. Seine Stellung war indeß ganz verschieden von der des Hohenpriesters im Pentateuch.

[2]) 2 Kön. 12, 9. Amos 4, 4.

[3]) Vergl. 2 Kön. 10, 22. Am. 7, 12.

[4]) 2 Kön. 12, 5 ff. 16, 11 ff. 22, 2 ff.

[5]) 1 Kön. 20, 7 ff. 2 Kön. 6, 32 ff. 10, 1. 6.

und über das Reich Juda dürfen wir nicht entgegengesetzt urtheilen, wenngleich hier die Priesterschaft eine bedeutendere Stellung einnahm. Jojada's großer Einfluß auf den König Joas erklärt sich aus den damaligen Verhältnissen, und war ein persönlicher und damit zufälliger; nirgends finden wir sonst die Priester im Kampf mit dem Despotismus der Könige und Großen, ein Conflict, den sie gewiß nicht vermeiden konnten, wenn sie sonst ein höheres Recht geltend machen wollten [1]). Anders stellt sich das Verhältniß, wenn wir den indirecten Einfluß der Priester betrachten, dem aber der Character des Hierarchischen nur im uneigentlichen und untergeordneten Sinne zukommt. Die Priester waren nämlich bedeutende Personen im Staate als Diener Jehova's oder seiner Heiligthümer, und noch mehr als Richter und Träger des göttlichen Rechtes. Die erste Seite ihres Berufs ertheilte der andern die Bürgschaft und Weihe, da sie selbst wohl nur in seltenen Fällen prophetisches Ansehen genossen und sich auf göttliche Offenbarungen berufen konnten, es müßte denn durch Vermittelung der Orakel geschehen sein, deren Gebrauch gewiß nicht plötzlich seit dem davidischen Zeitalter verschwand, weder in Juda noch in Israel. Die allmälige Ausbildung und der Umfang der priesterlichen Gerichtsbarkeit ist eine dunkele Sphäre der hebräischen Geschichte. Im achten Jahrhundert finden wir dieselbe als Observanz vorausgesetzt und der Mißbräuche wegen von den Propheten getadelt [2]); sie muß sich daher früher und, wie es in der Natur der Sache liegt, in al-

[1]) Leo (Gesch. des jüd. Staates S. 174.) leitet selbst die Königsmorde (bei Joas, Amazja) von der hierarchischen Partei ab, womit er aber den Eifer für den Glauben an Jehova identificirt. Wenn derselbe Gelehrte Israel als das Land der Glaubensfreiheit, Juda als den Schauplatz der hierarchischen Bestrebungen darstellt, so ist Beides, wie aus obiger Entwickelung hervorgeht, gleich unhistorisch.

[2]) Hos. 4, 4. Mich. 3, 11. Jes. 28, 7.

mäliger Entwickelung ausgebildet haben. Schon Samuel richtete das Volk an verschiedenen heiligen Stätten, und schloß sich damit wahrscheinlich an die ältere Sitte an, das priesterliche Orakel zu befragen; mit der Gründung des Tempels konnte dieselbe nicht abkommen, da die Höhen fortbestanden, vielmehr mußte sich die ältere Gewohnheit auch an den Tempel schließen, und je mehr sich die Priester durch Frömmigkeit und uneigennützige Gerechtigkeit auszeichneten, um so lieber wählte man gerade sie zu Schiedsrichtern. Denn bei Privatsachen war gewiß keine bestimmte Ordnung des Gerichtswesens vorgeschrieben, wie man aus dem halbgesetzlosen Zustande der früheren Zeiten schließen darf, und die Aeltesten und Edlen der verschiedenen Städte, wie die Könige und deren Beamten hatten gewiß nichts dagegen einzuwenden, wenn sie mit manchen Privathändeln des Volks verschont wurden. Indeß war die regelmäßige Rechtspflege keineswegs in den Händen von Priestern; vielmehr bestanden in den verschiedenen Städten Localgerichte, welche von Aeltesten oder besondern Richtern verwaltet wurden und auf den Plätzen an den Thoren der Städte, nicht in der Nähe eines Heiligthums, die Sitzung hielten. Diese Gerichte scheinen seit dem davidischen Zeitalter eine festere Organisation erhalten zu haben und werden in den prophetischen Schriften vorausgesetzt, ja selbst der Pentateuch setzt dieselben voraus, und schreibt den Priestern nur in einzelnen Fällen ein Entscheidungsrecht zu, wo nämlich die Sache den gewöhnlichen Richtern zu schwierig schien und ein höheres Gutachten oder ein Orakel erfordert wurde[1]). Aus der Gesetzgebung des Pentateuch geht auch hervor, daß die Priester keineswegs dahin strebten, die bestehende Gerichtsordnung zu ändern und die Jurisdiction sich selbst zuzueignen; denn es findet sich kein Gesetz, welches direct darauf hinarbeitete,

[1]) S. oben S. 206.

und selbst in den Fällen, wo eine Rechtssache von den gewöhnlichen Richtern vor das höhere priesterliche Forum gebracht wurde[1]), scheint dieser Act nicht von den streitenden Parteien, sondern von den Richtern ausgegangen zu sein. In dem gewöhnlichen Rechtsgange dürfen wir daher kein hierarchisches Element annehmen. Noch geringeren, oder, wie es scheint, gar keinen Einfluß hatte die Priesterschaft auf die Jurisdiction, welche die Könige, Königssöhne[2]) oder die Großen als königliche Beamten ausübten[3]); ihnen gegenüber konnten Priester nur als Partei auftreten und von einer Unterordnung der Könige unter den Hohenpriester und dessen Orakel ist nirgends, auch im Pentateuch nicht, die Rede. In der Regel kann sich daher die priesterliche Entscheidung nur auf Sachen des Cultus und der levitischen Reinheit bezogen haben, und war in ersterer Hinsicht durch den königlichen Einfluß noch gebunden, in anderer Hinsicht aber in den früheren Zeiten des hebräischen Staates nicht bedeutend, da das zusammengesetzte System der levitischen Reinheit, welches der Pentateuch enthält, nicht lange vor dem babylonischen Exile aus-

---

[1]) 5 Mos. 17, 8—12.

[2]) 2 Kön. 15, 5. Ps. 45, 17. Zeph. 1, 8.

[3]) Jer. 26, 11. 36, 26. Privatsachen scheinen in späteren Zeiten wenig und nur ausnahmsweise vor die Könige und deren Beamten gebracht zu sein, was mit der besseren Organisation der Localgerichte zusammenhing. Die Erzählung von Naboth's Hinrichtung (1 Kön. 21.) zeigt übrigens, daß auch ungerechte und gottlose Könige sich über die Förmlichkeiten des Gerichtes nicht hinwegzusetzen wagten. Eben darauf führen die häufigen Klagen der Propheten über Bestechlichkeit der Richter. Der Rechtsgang war daher wenigstens formell anerkannt, was immer ein Fortschritt gegen frühere anarchische Zeiten war. — Die Nachricht der Chronik (2 Chron. 19, 8 ff.), daß Josaphat in Jerusalem ein Obergericht gestiftet habe, zusammengesetzt aus Priestern, Leviten und weltlichen Großen unter dem Vorsitz des Oberpriesters, ist eben so verdächtig, als die früheren Berichte über levitische Richter, welche David eingesetzt haben soll.

gebildet und in größerer Allgemeinheit wohl erst nach demselben beobachtet wurde. Aus den bisher angeführten Erscheinungen lassen sich daher weder die Aussprüche der Propheten über die priesterlichen Entscheidungen, noch auch der Umstand, daß Priester in späteren Zeiten als Kenner und Lehrer des Gesetzes genannt werden[1]) und die Gesetzgebung des Pentateuch aufgezeichnet haben, erklären, wenn man nicht zugleich annimmt, daß dieselben, besonders in Jerusalem, schon früh einen indirecten Einfluß auf das Gerichtswesen erlangten, nämlich als Rathgeber und Führer, die zwar nur in seltneren Fällen in den Rechtsgang eingriffen, und in demselben Maaße auf die ihnen eigenthümliche Sphäre der Wirksamkeit beschränkt wurden, als die Ortsgerichte eine bessere Organisation erhielten, aber durch persönliches Ansehen, vielfache Berührung mit dem Volke, durch die mit der Erblichkeit ihrer Würde möglich gemachte genauere Ueberlieferung des herkömmlichen Rechtes, und zugleich durch wahre Bildung und einen höheren sittlichen Geist fortwährend auf den Gang des Gerichtswesens einwirkten. Es scheint überhaupt eine unrichtige Vorstellung zu sein, wenn man die Priesterschaft, namentlich die in Jerusalem, zu sehr in den Hintergrund stellt und ihren Geist zu früh in der Handhabung des Ritualgesetzes erstarren läßt; der sittliche Geist der hebräischen Gesetzgebung und des Pentateuch darf zwar nicht einseitig auf sie zurückgeführt werden, sie bildeten jedoch nicht unwichtige Repräsentanten desselben und waren zum Theil gelehrige Schüler der Propheten. Die Polemik der letzteren trifft natürlich nicht alle Individuen des Standes und nicht alle Seiten seiner Wirksamkeit; sie erreichte auch erst im siebenten Jahrhundert ihre Höhe, als die Priester das Gere-

---

[1]) Jer. 2, 8. 18, 18. Ezech. 7, 26. 5 Mos. 10, 11. 5 Mos. 21, 5.

monienweſen als göttliche Offenbarung auszudehnen und zu fixiren anfingen [1]).

Einen weit bedeutenderen Einfluß auf die Ausbildung des religiös-ſittlichen Lebens müſſen wir freilich den Propheten zuſchreiben, wenngleich derſelbe an kein feſtes Amt im wirklichen Staate gebunden und von dieſer Seite angeſehen rein perſönlich und zufällig war. Denn die Vereine von Söhnen der Propheten, welche wir zu Gilgal, Bethel, Jericho antreffen, und welche muthmaaßlich auch an anderen Orten, namentlich auch im Reich Juda, beſtanden, hatten zunächſt ſich ſelbſt und das höhere religiös-ſittliche, zum Theil asketiſche, Leben ihrer Mitglieder zum Zweck, nicht die unmittelbare Einwirkung auf das öffentliche Leben [2]); einzelne Mitglieder fühlten aber den höheren Beruf, läuternd und bildend in die verſchiedenſten Verhältniſſe des ſittlichen Lebens einzugreifen und den Kampf des heiligen Eifers mit den widerſtrebenden Mächten des Geſammtlebens zu beſtehen. Es lag in dem Verhältniß, worin dieſe Männer Gottes zu dem allgemeinen Leben ſtanden, daß ihre Wirkſamkeit faſt durchgehends ein Kampf war; in der asketiſchen Richtung er-

---

[1]) Joel, dem man doch gewiß keine Ueberſchätzung der Symbole zuſchreiben darf, da er eine allgemeine Ausgießung des Geiſtes verkündet (3, 1. ꝛc.), ehrt die Prieſter, als Diener Jehova's (1, 9. 13.). Damals durften aber auch die Prieſter noch härene Gewande anlegen und um die gemeinſame Noth trauern und klagen (Jeſ. 32, 2). Hoſea (4, 4.) nennt das widerſpenſtige Rechten mit den Prieſtern, wie es ſcheint, als Act der Gottloſigkeit überhaupt.

[2]) Vergl. S. 280. Die Unterſcheidung eines munus und donum propheticum ſcheint mir ganz ungehörig, da in der prophetiſchen Wirkſamkeit beides unmittelbar zuſammenfiel. Dagegen kann man Propheten, die aus jenen Vereinen hervorgingen, und andere, die ohne jene Vorbereitung, wie Amos (7, 14.), auftraten, unterſcheiden; der Unterſchied trifft aber die ſtreng-prophetiſche Seite nicht.

kämpfte der ſittliche Geiſt ſeine unmittelbare Selbſtgewißheit, und nach außen gerichtet war es der Kampf der Selbſterhaltung, den der höhere Geiſt des Hebraismus beſtand, beſonders unter den götzendieneriſchen Königen des Reiches Iſrael. Zwar dürfen die Propheten nicht außer dem Zuſammenhange mit ihrem Volke und der geiſtigen Subſtanz des allgemeinen Bewußtſeins betrachtet werden; es lag aber in der Natur des Principes, daß es nicht ſogleich alle Sphären der Wirklichkeit verklären und den Geiſt zum Selbſtbewußtſein der Gemeinde erheben konnte. Das Allgemeine erſchien vielmehr in der Form der geiſtigen Individualität, concentrirte ſich in der ſubſtantiellen Weiſe der wunderbaren und wunderthätigen Begeiſterung, die den unwiderſtehlichen Trieb ihrer Kundgebung in ſich trug [1]) und als ein verzehrendes Feuer die Gegenſätze des natürlichen Daſeins zu überwinden ſuchte. Auf die Mehrzahl des Volkes machte die Erſcheinungsform jenes höheren Lebens mehr Eindruck, als der ſittliche Geiſt desſelben, und die Propheten wurden mehr als Seher und Wunderthäter, denn als Lehrer, Rathgeber und Tröſter geſucht. Die Gabe, in die Zukunft zu ſehen, ſcheint überhaupt früher bei ihnen entwickelt zu ſein, als die begeiſterte Volksrede [2]), und der religiös-ſittliche Kern ihrer Wirkſamkeit ſtreifte erſt in allmäliger Ausbildung die ältere Hülle mehr oder weniger ab. Faſſen wir die letztere Entwickelung aber im Zuſammenhange mit der Volksbildung überhaupt auf, ſo konnte nach Verhältniß der Zeiten jede Erſcheinungsform des prophetiſchen Geiſtes zur Erweckung und Belebung des höheren Bewußtſeins dienen. Beachtet man die bedeutende Anzahl von Propheten, welche im Reiche Iſrael lebten, und vergleicht damit die weit geringere Anzahl wahrer Propheten, welche ihn achten und

[1]) Amos 3, 8.

[2]) S. 285.

siebenten Jahrhundert vorausgesetzt werden dürfen, so wird es wahrscheinlich, daß schon damals ein bedeutender Unterschied der Individuen stattfand, und daß nur ein kleinerer Kreis vom göttlichen Geiste wahrhaft geweihet war. Die merkwürdige Scene, wie vor Ahab und Josaphat an vierhundert Propheten auf einmal weissagen[1]), wirft auf die Mehrzahl derselben kein günstiges Licht. Da auch die Nachbarvölker der Hebräer Propheten, Wahrsager und Zauberer hatten[2]), und Baalspropheten öfter neben den wahren Propheten wirkten, die äußere Erscheinungsform daher ungeachtet der Differenz des Geistes zusammenfiel oder sich doch berührte, so darf man keinen schroffen Gegensatz zwischen allen Individuen des einen oder andern Geistes voraussetzen und muß nicht bloß die allmälige Ausartung, sondern auch eine stufenweise Bildung des hebräischen Prophetenthums verfolgen. Wenn Ezechiel von den falschen Propheten seiner Zeit sagt, daß sie nur Gesichte vorgäben, ohne sie wirklich zu schauen[3]), so kennt Hosea auch eine wahnsinnige Begeisterung[4]), und es gab gewiß schon in älteren Zeiten falsche Propheten Jehova's, die nicht sowohl erdichtete Gesichte vorgaben, als vom Wahne unlauterer Begeisterung hingerissen wurden. Dieß war dann in demselben Grade der Fall, als das natürliche Element der Begeisterung und die Seite des Hellsehens und Wahrsagens den höheren sittlichen Geist und die Seite des Weissagens überwog. Die Prophetenvereine bildeten zwar auf der einen Seite eine Schranke gegen solche Elemente, welche sich mehr der Sphäre der Natur-

---

[1]) 1 Kön. 22.

[2]) Jer. 27, 9.

[3]) Ezech. 13, 3. Jer. 23, 16. ff.

[4]) Hos. 9, 7. Wahnsinnig (מְשֻׁגָּע) wurden sonst auch wahre Propheten von den Ungläubigen genannt (2 Kön. 9, 11. Jer. 29, 26.), und zwar wegen der äußern Erscheinungsform ihrer Begeisterung.

religion näherten, konnten aber auf der anderen Seite, wie alle ſtehenden Inſtitute, veranlaſſen, daß jene Formen, welche urſprünglich die That freier Erregung waren, zur Gewohnheit oder künſtlichen Nachahmung herabſanken. Bei der Wirkſamkeit der Propheten bildet in der Relation der Bücher der Könige die Erſcheinungsform des Höheren, Wunderthun und Weisſagen nebſt Wahrſagen, den Hauptinhalt, und in der That mochte dieſelbe einen bedeutenden Theil der äußeren Thätigkeit ausmachen; leider ſind aber die aus der Sage aufgezeichneten Berichte nicht von der Art, daß ſie uns ein anſchauliches Bild von der Wunderthätigkeit jener Gottesmänner gäben. Nur in Anſehung der höheren Anſchauung und Wahrſagung läßt ſich mit Wahrſcheinlichkeit behaupten, daß ſie öfter mit einem ekſtatiſchen Zuſtande des Hellſehens verbunden war, der in der höheren Begeiſterung und dem Zurückgedrängtſein der geiſtigen Subſtanz in die Form der Individualität ſeinen innern Grund hatte, und äußerlich durch Askeſe, fortgeſetztes Faſten, Verweilen in der Einſamkeit und Muſik hervorgerufen oder geſteigert wurde [1]). Solche Zuſtände, wobei die natürliche Seite des Geiſtes, ſein Zuſammenhang mit dem pſychiſchen Geſammtleben und die mit der ſubſtantiellen Form geſetzte Nothwendigkeit, die Intelligenz unmittelbar beſtimmte, kom-

---

[1]) 1 Kön. 19, 8. 2 Kön. 3, 15. Auch die Stufe der Naturreligion bietet ähnliche Erſcheinungen dar (Roſenkranz: die Naturreligion S. 80 ff.), die der reflektirende Verſtand zwar zu leugnen nicht aber zu begreifen vermag. Faſten, Einſamkeit, Muſik, narkotiſche Dämpfe ſind bei den Schamanen und ähnlichen Zauberern die gewöhnlichen Mittel der Erregung. Die Zauberkraft iſt auch an gewiſſe äußere Dinge gebunden, und Elia's wunderthätiger Asketenmantel (1 Kön, 19, 18. 2 Kön. 2, 14.) findet ſein Analogon (a. a. O. S. 85.). Natürlich muß hierbei zugleich der Unterſchied der hebräiſchen und heidniſchen Seher feſtgehalten, und die ſcheinbar magiſchen Wirkungen müſſen nicht auf mechaniſche, ſondern dynamiſche und geiſtige Weiſe erklärt werden.

ten für die religiös-sittliche Entwickelung nur Durchgangspunkte bilden und selbst nur geringern Gewinn für dieselbe geben; sie scheinen auch bei den späteren Propheten seltener geworden, ja ganz zurückgetreten zu sein. Die eigentliche Weissagung und die selbstbewußte sittliche Kraft und Thätigkeit setzt eine höhere und freiere Form der Begeisterung voraus, wobei zwar das reflektirende Denken gleichfalls nur verschwindendes Moment, die geistige Individualität aber von ihrer natürlichen Basis mehr gereinigt und gelöst ist. Den Propheten des zehnten und neunten Jahrhunderts fehlte auch diese Seite der Wirksamkeit nicht, ihr Inhalt hatte aber noch einen abstracteren Character, als bei den Propheten des achten Jahrhunderts. Die Dürftigkeit der Nachrichten erlaubt freilich nur allgemeine Schlüsse zu ziehen, und Elia und Elisa, welche die Sage noch mehr als Träger des allgemeinen prophetischen Geistes hervorgestellt hat, als sie es ursprünglich wohl waren, dürfen nicht gerade den Maaßstab zur Beurtheilung der ganzen Sphäre leihen; indeß läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß den objectiven Mittelpunkt des prophetischen Eifers die großartige Anschauung des Bundes bildete, den Jehova mit seinem Volk geschlossen [1]). Diese Vorstellung umschloß den allgemein-sittlichen Gehalt der Alttestamentlichen Religion, nach der göttlichen Seite die Momente der Berufung und der Verheißungen oder Strafgerichte, welche von einem heiligen Willen ausgehen, nach der menschlichen Seite die Momente der Furcht des Herrn und der Rechtschaffenheit oder des Abfalls und der Strafe. Diese Momente bilden eine Totalanschauung, welche auch bei der Dialektik der späteren Propheten das bewegende Princip ausmacht, und in umgekehrter Richtung so alt ist als die Religion des alten Testaments überhaupt und ins mosaische Zeitalter hinaufreicht; die einzelnen Glieder erhielten aber größeren Umfang und höhere Bedeutung nach

[1]) 1 Kön. 19, 10. 14.

Maaßgabe des jedesmaligen ſittlichen Geſammtlebens und mußten daher ſeit dem davidiſch-ſalomoniſchen Zeitalter allmälig concreteren Gehalt gewinnen. Denn jener Bund iſt nur denkbar in Beziehung auf ein Volksleben und deſſen ſittliche Subſtanz, und wird daher auch in der Erzählung von der Berufung der Patriarchen damit ſchon in Verbindung geſetzt [1]); das volksthümliche Selbſtbewußtſein konnte aber erſt ſeit dem davidiſchen Zeitalter wahren Gehalt gewinnen, alſo auch die parallele Anſchauung. Dagegen trat die Einheit des weltlichen Staates keineswegs als nothwendige Forderung auf, bei den Propheten des Reichs Iſrael wenigſtens gewiß nicht, wahrſcheinlich aber auch noch nicht bei den jüdiſchen Propheten dieſer Periode, und es läßt ſich mit nichts erweiſen, was man zuweilen behauptet hat, daß die israelitiſchen Propheten für Jehova, ſofern derſelbe im Tempel zu Jeruſalem verehrt würde, geeifert, oder alle Propheten dem Reiche Iſrael das höhere göttliche Recht abgeſprochen und nur die jüdiſche Theokratie für die wahrhafte anerkannt hätten. Dieſe Anſicht theilt nicht einmal die Relation der Bücher der Könige, wonach die Selbſtſtändigkeit Iſraels eine göttliche Anordnung war; ſie widerſtreitet überhaupt der hebräiſchen Geſchichtsbetrachtung, wonach alle Weltbegebenheiten von unmittelbar-göttlicher Veranſtaltung abgeleitet werden, und eine Unterſcheidung von göttlichem und menſchlichem Recht gar nicht ſtattfindet. Elia ſetzt trotz der Stierſymbolik, der vielen Höhen und Altäre, und der nicht-levitiſchen Prieſter voraus, daß das Reich Iſrael bis auf den Götzendienſt dem Bunde mit Jehova treu geweſen, ja er findet in dem Zerſtören der Altäre Jehova's, die man damals noch in freier Weiſe allenthalben erbauen durfte, wo das Bedürfniß ſie erforderte, ein Zeichen der Bundbrüchig-

[1]) Die nähere Begründung dieſer und ähnlicher Sätze bleibt der Entwickelung der beſonderen Vorſtellungen vorbehalten.

keit [1]), und kein Prophet weist Israels Einwohner auf den Cultus zu Jerusalem hin oder eifert gegen die bestehende Regierung zum Besten des davidischen Regentenhauses [2]). Man würde auch in der That nicht begreifen, wodurch die älteren Propheten Israels veranlaßt wären, eine Vereinigung beider Reiche zu Gunsten Juda's zu erstreben, da die Existenz Israels ihr gutes Recht hatte, die Einheit der weltlichen Macht nicht in der Vorstellung des göttlichen Bundes lag, das Reich Israel in politischer Hinsicht das bedeutendere war, und die Vorstellung von der ewigen Herrschaft der davidischen Familie (den Begriff der Ewigkeit strenger gefaßt als in der populären Weise, wo er öfter nur die Dauer eines Menschenlebens umfaßt) sich erst allmälig zu größerer Bestimmtheit im Reiche Juda ausbilden konnte. Hosea, wenn derselbe sonst ein Bürger Israels war, wäre der einzige Prophet dieses Reiches, von dem wir mit Sicherheit behaupten könnten, daß er die dereinstige Rückkehr Israels zur davidischen Dynastie gehofft hätte [3]); da derselbe aber während des anarchischen Zustandes jenes Reiches im achten Jahrhundert wirkte, und auch die Stiersymbolik und die Vielheit der Altäre als Zeichen des Abfalls von Jehova absolut verwarf, so dürften wir nach seinem Beispiele die früheren Jahrhunderte keineswegs beurtheilen. Der directe Einfluß, den die Propheten auf die israelitischen Könige ausübten, scheint nicht bedeutend gewesen zu sein. Jehu wird zwar von einem Prophetenschüler gesalbt, scheint dadurch aber nur eine Aufmunterung erhalten zu haben,

---

[1]) 1 Kön. 19, 10. 14. 18, 30. ff. Mit Unrecht hat man zuweilen in dem Erbauen solcher Altäre ein Vorrecht der Propheten, namentlich des Elia, finden wollen. Vergl. 2 Mos. 20, 24. und unten S. 428 Anmerk.

[2]) 2 Kön. 3, 14. nimmt Elisa auf die persönliche Frömmigkeit Josaphat's Rücksicht, ohne damit die jüdischen Könige für die allein rechtmäßigen zu erklären.

[3]) Hos. 3, 5.

die schon früher gefaßten Pläne zu realisiren, gleichwie Hasael in Damaskus durch Elisa's Weissagung [1]). Der prophetische Einfluß war gewiß großentheils bedingt durch den Glauben an die Gabe der Wahrsagung, und das rein-theokratische und sittliche Element machte sich seltener geltend [2]). In politischer Hinsicht scheinen die Propheten schon damals gegen die Verbindung mit auswärtigen Reichen und Königen geeifert zu haben [3]); das strengere Abschließungssystem scheint indeß einer späteren Zeit anzugehören, und trat in Israel wohl nie so stark hervor, wie in Juda [4]). — In formeller Hinsicht erscheint die Thätigkeit der älteren Propheten als ein strenger, zuweilen verzehrender Feuereifer, der wohl nicht immer eine solche Spannung erhielt, wie bei Elia's Kampf gegen den Götzendienst, aber doch nur in seltneren Fällen die Milde und Biegsamkeit annahm, welche neben dem ernsten Eifer bei den späteren Propheten sichtbar ist. Elia, der die Baalsdiener schlachtete, straft und tödtet mit Feuer vom Himmel, fährt auf feurigem Wagen gen Himmel, und vernimmt das sanftere Wehen der göttlichen Nähe nur als Ahnung [5]).

---

[1]) 2 Kön. 8, 12 ff. 9, 1 ff.

[2]) 1 Kön. 21, 17 ff. 22, 8.

[3]) 1 Kön. 20, 35 ff.

[4]) Leo (Jüd. Gesch. S. 171.) leitet sogar den Untergang der jüdischen Seefahrt unter Josaphat von einem Siege der hierarchischen Partei ab; wie es scheint, ohne allen Grund.

[5]) 2 Kön. 1, 9. ff. 2, 11. 1 Kön. 19, 11. Diese drei Erzählungen haben, wie ich meine, einen symbolischen Charakter, und man hat kein sinnlich-empirisches Faktum dabei vorauszusetzen. Die Erzählung von Elia's Wanderung nach dem Horeb und der ihm daselbst zu Theil gewordenen Theophanie, wobei Jehova weder im Sturme, noch im Erdbeben, noch im Feuer erscheint, sondern in dem darauf folgenden sanften Säuseln, hat einige Aehnlichkeit mit der Sage des Buches Jona, und versinnlicht den Uebergang des älteren Feuereifers der Propheten zu den sanfteren Regungen des religiös-sittlichen Gefühls. Wie der Sinai einst der heilige Ort war, wo das Gesetz in feuriger

Das bewegende Princip jenes Eifers war weder Haß noch Liebe, sondern das Bewußtsein der ausschließenden Einheit Jehova's und der Einheit des sittlichen Zweckes oder der Heiligkeit, zwei sich ergänzende Bestimmungen, die auch den Inhalt der Vorstellung von Jehova, als eiferndem Gotte bildeten. Denn auch in dieser liegt zunächst eben so wenig die subjective Gefühlsform des Zornes oder Grimmes als der eifersüchtigen Liebe [1]), sondern die ausschließende Einheit und Heiligkeit des Göttlichen, welche sich aber zunächst darin offenbart, daß sie den Gegensatz aufhebt und vernichtet, als ein verzehrendes Feuer, vor dem das bloß natürliche, unheilige Dasein mit seiner Schranke nicht bestehen kann. Die Form des prophetischen Eifers entsprach dem Bewußtsein dieser Gedankenbestimmungen, und mußte daher in älteren Zeiten mehr strafend, drohend und erschütternd, als beruhigend, tröstend und versöhnend erscheinen; die Liebe bildete dabei nur ein verschwindendes Moment, welches erst in der späteren Entwickelung des Bewußtseins mehr Bedeutung erlangen konnte. Zwar finden wir schon bei den Propheten des achten Jahrhunderts den Bund Jehova's mit seinem Volke mit dem ehelichen Verhältnisse verglichen, und müssen nach der durchgebildeten Form dieser Allegorie, namentlich bei Hosea, auf ein höheres Alter der

---

Theophanie gegeben wurde, so erscheint derselbe auch als Ausgangspunkt des milderen Geistes, den Elia selbst aber noch nicht repräsentirt. Eine wirkliche Wanderung des Propheten nach der Halbinsel des Sinai ist sehr unwahrscheinlich, wenn auch die Entfernung (1 Kön. 19, 8.) richtiger angegeben wäre. Faßt man auch Elia's Himmelfahrt symbolisch, so erklärt es sich, daß eine solche Anschauung sich bilden konnte, ohne für das Selbstbewußtsein praktische Bedeutung zu haben, ähnlich der Himmelfahrt Henoch's (1 Mos. 5, 24.). Die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele oder der Ewigkeit des Geistes hat sich in praktischer Bedeutung auf ganz anderem Wege ausgebildet, aber erst seit dem babylonischen Exile.

1) Tholuck: Apologetische Winke für die Stud. d. A. T. S. 39.

Vorstellung zurückschließen. Aber auch hierbei bildete keineswegs die Liebe im eigentlichen Sinne des Wortes, die höhere Lebenseinheit des durch die Schranke der Endlichkeit Geschiedenen, das Hauptmoment, sondern die Treue und Keuschheit; die Liebe Jehova's wird daher nicht sowohl auf die einzelnen Individuen als auf das Volk im Ganzen bezogen, und der Liebeserweis ist die Berufung und Leitung des Bundesvolkes, nicht die Mittheilung des göttlichen Geistes. Die in der Bundestreue gesetzte Identität des göttlichen und menschlichen Willens ist noch die abstracte des Gesetzes und Gehorsams, nicht die der geistigen Freiheit; um diese letztere zu erringen, muß das Subject aus der sittlichen Substanz oder vom Standpunkte des Gesetzes entlassen sein, muß sich in seiner Endlichkeit als frei wissen, und dann den eigenen Willen als nichtig Gott opfern, um ihn in höherer Weise in Gott wiederzufinden. Diese tiefere Dialektik konnte der Begriff der Liebe, welcher ja der Begriff des unendlichen Geistes selbst ist in der Weise des Gefühls gesetzt, auf dem Standpunkte des A. Testaments nicht finden; die Liebe behielt immer einen abstracteren Charakter, wurde aber auch nach diesem, so viel wir vermuthen können, erst in der späteren Zeit weiter ausgebildet, am höchsten zur Zeit des babylonischen Exils [1]). Jene Allegorie von der Ehe bildete sich wahrscheinlich im Gegensatz zum Naturdienst aus, welcher ja Ehebruch und Unzucht heiligte; schon im achten Jahrhundert wurde dann der Götzendienst überhaupt als Hurerei angesehen im Gegensatz zur Idee der Heiligkeit, dem Principe des göttlichen Bundes. Diese bildete das Lebensprincip der ganzen prophetischen Thätigkeit und erhielt sich Jahrhunderte lang in unwandelbarer Ein-

[1]) Das Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, gehört wahrscheinlich der vorexilischen Zeit an. Es gehörten aber viele Stufen dazu, welche das Bewußtsein überschreiten mußte, ehe jenes große Wort in dieser einfachen Allgemeinheit ausgesprochen werden konnte.

heit, während die Erscheinungsformen und die subjectiven Zustände, welche zugleich durch die historische Gesammtbildung mitbestimmt wurden, wechselten, und bis zum Culminationspunkte der Entwickelung zur Zeit des Exils immer reicheren Umfang und größere Innerlichkeit gewannen. — Für die allgemeine religiöse Anschauung, also die Sphäre des Bewußtseins im engeren Sinne des Wortes (den idealen Universalismus) wirkten die älteren Propheten erweiternd und läuternd in demselben Maaße, als sie zugleich Dichter waren, was in geringerem Grade wohl gewöhnlich der Fall war. Denn die prophetische und dichterische Begeisterung berührten einander sehr nahe, ja sie fielen ganz zusammen, wenn die Erhebung einen wesentlich ideellen und zugleich originellen und schöpferischen Charakter hatte. Ging die Anschauung nicht bloß auf die abstrakte Idealität überhaupt, also die Anschauung der Natur und des Menschenlebens im Verhältniß zu Jehova, sondern zugleich auf die sittlichen Mächte, die Idee des Bundes und dessen historische Vermittelung, so mußte auch die ältere Volksgeschichte Gegenstand und Inhalt der dichterischen Anschauung werden, und das mythische Bewußtsein erhielt so seine schönste Form. Daß Propheten und Dichter des zehnten und neunten Jahrhunderts in dieser Hinsicht einflußreich gewirkt haben, dürfen wir nach den einzelnen uns erhaltenen Ueberresten, die freilich größtentheils den folgenden Jahrhunderten angehören (wie Bileam's Orakel), und nach der abgeleiteten mehr prosaischen Form mancher ursprünglich dichterischen Sagen vermuthen. Für die Beurtheilung der älteren Sagengeschichte, die sich überhaupt dem prosaisch-historischen Boden entzieht, ist jener Umstand von großer Bedeutung.

Suchen wir nun die Differenz in der Entwickelung beider Reiche zu verfolgen, so haben wir manche Umstände, woran man dieselbe sonst gewöhnlich knüpfte, durch die historische Kritik verloren, und müssen uns nach anderen umsehen. So ist für uns der Stamm der Leviten mit seinen Richtern, Priestern,

Tempeldienern und heiligen Sängern aus dem älteren Juda verschwunden; Zadok's Familie bekleidet die erbliche Priesterwürde beim Tempelcultus, Eli's Nachkommen dagegen sind zu untergeordneten Verhältnissen herabgekommen, suchen niedere Priesterämter und zerstreuen sich zugleich, wie es scheint, nach verschiedenen Gegenden Juda's [1]). Da wir nicht voraussetzen können, daß sich ihr Geschlecht unvermischt erhielt, so trat allmälig eine Vermischung mit den übrigen Priesterfamilien ein, und Levi konnte so als gemeinsamer Stammvater angesehen werden. Diese Verhältnisse bildeten sich indeß in der gegenwärtigen Periode noch nicht bestimmter aus, und wir dürfen daher den Leviten eben keinen Antheil an der älteren Entwickelung des religiösen Gegensatzes beider Reiche zuschreiben. Eben so wenig haben wir im älteren Juda ein zusammengesetztes Ceremoniell des Cultus und die späteren gesetzlichen Bestimmungen darüber vorauszusetzen, und müssen daher die Meinung verwerfen, daß im Reiche Israel das mosaische Gesetz nur in seiner Beziehung auf das bürgerliche Gemeinwesen, in Juda dagegen zugleich nach den gottesdienstlichen Verordnungen angenommen und beobachtet sei. Denn war das Gesetz des Pentateuch schon bei der Trennung des Reiches vorhanden, so läßt sich zu jener Scheidung der verschiedenen Elemente schlechterdings kein Grund denken, und hätte auch eine einzelne Regentenfamilie sie dennoch vorgenommen, so mußte die darauf folgende Dynastie, es mußten Propheten und besonders die dabei vorzugsweise interessirten Priester auf den richtigen Weg einzulenken suchen. Davon finden wir aber keine Spur, und können daher im Reiche Israel nur eine traditionelle Kenntniß der früheren Offenbarungen und Lei-

---

[1]) Diese Stellung nehmen sie im Segen Jakob's ein (1 Mos. 49. 5—7.), der wahrscheinlich im achten Jahrhundert, und in der Weissagung der BB. Samuelis (1 Sam. 2, 35. 36.), die wohl in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts geschrieben sind.

tungen Jehova's annehmen. Die Form der älteſten im Pentateuch enthaltenen Stücke erlaubt auch nicht, ihre Aufzeichnung über den Zeitpunkt der Theilung des Reiches hinaufzurücken [1]),

---

[1]) Die älteſten Geſetze des Pentateuch enthält unſtreitig der Aufſatz 2 Moſ. 21—23, 19. Cap. 20 iſt ebenfalls alt, enthält aber einzelne ſpätere Beſtimmungen z. B. 20, 4. 11. Der einfache Dekalog ſcheint bei jenem Aufſatze nicht an der Spitze geſtanden zu haben (23, 1. 12.), ſondern kann früher, aber auch ſpäter aufgezeichnet ſein, da die bloße Kürze der Beſtimmungen ein trügeriſches Kriterium des Alters iſt. Jener Aufſatz ſcheint nun am Ende des zehnten oder im neunten Jahrhundert, ſpäteſtens im Anfange des achten, verfaßt zu ſein. In Paläſtina iſt derſelbe gewiß geſchrieben, wie ſchon die Erwähnung von Oelgärten und Weinbergen zeigt, und überhaupt die Vorausſetzung eines anſäſſigen Lebens und regelmäßigen Verkehrs. Ferner hat derſelbe das Zeitalter Samuel's zur Vorausſetzung, woher noch die Formel ſtammt: vor Gott, d. i. vor Gericht treten, eine Formel, die ſich höchſt wahrſcheinlich von den Orakel- und Gerichtsſtätten jener Zeit herſchreibt, und in dieſer unbeſtimmten Allgemeinheit jenem Aufſatze eigenthümlich iſt. Die Wallfahrten (Feſte) ſetzen den Tempel voraus; die ſittlichen Verhältniſſe ſind ſchon complicirter, z. B. das Geſetz über das Depoſitum (22, 6.), über Wucher (22, 24.), welcher eine größere Ungleichheit des Beſitzes und wohl auch Handel vorausſetzt, über Parteilichkeit für Arme (23, 3.) u. a. Die Beſtimmungen über den Cultus ſind ſehr einfach; einen Altar aus Erde darf man aller Orten bauen (20, 24.), um Jehova zu opfern, wie die Geſchichte Elia's gleichfalls vorausſetzt; der Sabbat iſt als Ruhetag eingeſetzt, und das ſiebente Jahr als Ruhejahr, und als das einfache und urſprüngliche Motiv die Milde angegeben (23, 12.); als ſpäter die Schöpfungsgeſchichte in die Form des Wochencyklus eingekleidet wurde, kam das Vorbild Gottes als Beweggrund hinzu (20, 11.). Ferner werden drei Feſte genannt; das Feſt des Ungeſäuerten heißt aber noch nicht das Paſſa, welches letztere wahrſcheinlich im achten Jahrhundert entſtanden iſt, und das Haupterndtefeſt heißt noch nicht Laubhüttenfeſt; es fällt auch noch an's Ende des Jahres (23, 16.), während ſpäter das Paſſa in den erſten Monat fiel (2 Moſ. 12, 2.), was die ſpätere Aenderung des hebräiſchen Kalenders beweiſt. Das Feſt des Ungeſäuerten hat ſchon Beziehung auf den Aus-

und müssen wir auch auf der einen Seite die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zugeben, daß uns nicht gerade die ersten Anfänge schriftlicher Gesetzesbestimmungen erhalten sind, so können

---

zug aus Aegypten erhalten, aber ganz unbestimmt und fern von dem späteren Passaritus (23. 15. V. 18. scheint später). Wer den Götzen opfert, soll verbannt werden (22. 19.), ein allgemeines Gutachten, welches wohl selten oder nie ausgeführt wurde. Auch auf Mißhandlung oder Fluch der Aeltern ist Todesstrafe gesetzt, womit es ähnliche Bewandniß haben mochte. Für die Charakteristik des sittlichen Geistes der gegenwärtigen Periode ist der Aufsatz sehr wichtig. Es versteht sich von selbst, daß einzelne Bestimmungen des übrigen Pentateuch eben so alt sein können; indeß läßt sich schwerlich ein anderes zusammenhängendes Stück über das achte Jahrhundert hinaufrücken. Ich bemerke hier noch, daß ich im Allgemeinen die Trennung einer doppelten Gesetzgebung des Pentateuch für richtig halte, und in der Scheidung der beiden Seiten ungefähr mit Stähelin (Beiträge zu den krit. Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. in d. Stud. u. Krit. Jahrg. 1835 II. 461.) zusammentreffe, welcher auf die eine Seite setzt: 2 Mos. XII. 1 — 28. 43 — 51. XVI. XXV — XXXI. XXXV. 3 Mos. XVII. XXI. 4 Mos. X. 28. XV. XVII. XIX. XXVI — XXVII. 11. XXVIII — XXX. XXXIV — XXXVI.; auf die andere Seite: 2 Mos. XIII. 2 — 16. XIX — XXIV. XXXII — XXXIV. 4 Mos. XXXIII. 50 — 56. und die Gesetze des fünften Buches. Wenn aber jener Gelehrte den ersten Cyklus für älter, ja für ursprünglich-mosaisch hält, den zweiten dagegen für später, so meine ich, durch die fortgehende Entwicklung der hebräischen Geschichte gerade das Gegentheil darthun zu können. Darnach kann der erste Cyklus erst seit dem siebenten Jahrhundert entstanden, und noch später zur Vollendung gelangt sein; der andere dagegen enthält die ältesten Elemente, die jedoch nur in dem Abschnitte 2 Mos. 21 — 23, 19. fast unvermischt erhalten sind, während alles Uebrige, besonders die Bestimmungen des fünften Buches, mehr oder weniger spätere Zusätze erhielten. Ist nun der erste Cyklus vom Verfasser der Elohimsurkunde zusammengestellt, so dürfte auch von dieser der spätere Ursprung ziemlich sicher zu erweisen sein. Mit der schriftlichen Aufzeichnung nicht zu verwechseln ist die allmälige Entwicklung des Inhalts selbst, mit der wir es hier eigentlich nur zu thun haben.

Jehova's nur ein quantitatives war, so wurde doch Jerusalem schon früh der Mittelpunkt höherer Bildung. Den ersten Keim derselben fanden wir schon in der Richterperiode, wo die Cultur sich vorzugsweise nach den mittleren und südlichen Gegenden Palästina's hinzog; im davidisch-salomonischen Zeitalter concentrirte sich die Intelligenz des Volks in Jerusalem, und waren auch die Elemente noch keineswegs geläutert, so war dennoch ein größerer Gährungsprozeß möglich gemacht, zumal da man seit der Theilung des Reiches die Einflüsse des syrischen und phönizischen Geistes gewöhnlich nur durch die zweite Hand empfing. Allmälig mußte die Tempelsymbolik, welcher ein Jehovabild fehlte, ihre wohlthätigen Folgen äußern. Zunächst wurde freilich nur die Idololatrie, nicht die Symbolik des Göttlichen ausgeschlossen, d. h. man verwarf die Jehovabilder nicht als unangemessene Darstellungsform des Unendlichen, sondern als Idole und menschliche Werke, welche für Gott gehalten wurden, nicht bloß für Gleichnisse desselben, und machte daher keinen Unterschied zwischen der thierischen und menschlichen Gestaltung des Bildes; im Hintergrunde des Bewußtseins lag indeß der wahre Begriff des Unendlichen, und insofern mußte der Tempelcultus die Erhebung des Bewußtseins zur reinen Idealität befördern. Alles Aeußere würde indeß wenig gewirkt haben, wenn dem höheren Principe die lebendigen Organe gefehlt hätten, und wir müssen daher nothwendig voraussetzen, wenngleich der Mangel historischer Nachrichten uns keinen Beweis erlaubt, daß die ältere Priesterschaft am Tempel von einem ausgezeichneten Geiste beseelt wurde, und vereint mit den jüdischen Propheten den höheren Geist aufrecht erhielt und fortbildete, während mehrere Könige und ein bedeutender Theil des Volks dem Götzendienste ergeben waren. Daß nicht bloß den Propheten sondern auch den Priestern dieser Ruhm gebührt, läßt sich aus der verschiedenen mehr freien oder geregelten Stellung schließen, welche beide zur Gesammtentwicklung behaupteten; eine stetige Entwick-

lung erfordert auch ununterbrochen fortwirkende Organe und eine objectiv bestimmte Sphäre der Thätigkeit, welche eigentlich nur die Priester hatten. Dürfen wir die Mehrzahl der jüdischen Propheten dieser Periode nach Analogie der israelitischen beurtheilen, so fällt dies noch stärker ins Auge, und wir werden den jüdischen Priestern um so weniger ihr Verdienst schmälern, da wir in den ältesten Aufsätzen des Pentateuch höchst wahrscheinlich ein Denkmal ihres sittlichen Geistes und Eifers besitzen. Für die Gestaltung des sittlichen Gemeinwesens war ferner die Erbfolge der davidischen Familie von großer Bedeutung. Der Götzendienst einzelner Könige dieser Linie konnte kaum so nachtheilig wirken, wie die Thronumwälzungen und Factionen im Reiche Israel, wodurch zugleich Repräsentanten des besseren Geistes, wenn sie unter der früheren Dynastie Ansehn und Einfluß genossen hatten, ausgerottet werden konnten, was in Juda im Ganzen wohl seltener geschah. Die Priesterschaft am Tempel erhielt sich wenigstens in ungestörter Folge, so daß nur Einzelne Opfer von Verschwörungen und sonstigen Gewaltthätigkeiten werden konnten. Am wichtigsten wurde indeß die Herrschaft der davidischen Familie für die Vorstellungen von der Theokratie, namentlich von der historischen Entwicklung derselben. Die allgemeine Anschauung fand sich auch in Israel; auch dieses wurde als Bundesvolk betrachtet, und die Könige als Repräsentanten Jehova's auf Erden [1]), dagegen mußte im Volksbewußtsein ein anderer historischer Hintergrund vorhanden sein, als im Reich Juda; es mußten nämlich alle oder die meisten Elemente fehlen, welche erst aus der eigenthümlichen Entwickelung Juda's hervorgegangen und später in

[1]) Dieß läßt sich schon aus der Analogie schließen, da auch die Könige der Nachbarvölker, z. B. Ben-Hadad, als Götterſöhne betrachtet wurden. Wäre Ps. 45. auf Ahab gedichtet (Hitzig: Begriff der Kritik S. 29.), so hätten wir V. 7. ein ausdrückliches Zeugniß dafür

die Anschauung der Vorzeit eingeflossen waren. Weder von David und Salomo [1]) konnten sich in Israel übertriebene Vorstellungen bilden, noch vom angeblich mosaischen Cultus des Tempels, noch konnte in der episch-prophetischen Behandlung der älteren Volkssagen Juda und Jerusalem ein besonders hervorragendes Moment und Ziel der Totalentwicklung ausmachen. Eben so wenig konnten dem frommen Bewußtsein solche Wünsche und Hoffnungen in Beziehung auf die Zukunft vorschweben, und es mußten die messianischen Aussichten fehlen, so weit dieselben aus dem eigenthümlichen Bildungsgange Juda's erklärlich sind. Vor dem achten Jahrhundert gelangten sie freilich auch hier zu keiner bestimmteren Gestaltung, und an ein einzelnes Subject, welches außer dem Zusammenhange der mit ihm beginnenden höheren Form der ganzen theokratischen Repräsentation gedacht wurde, dürfte sich die jüdische Hoffnung erst nach dem babylonischen Exile geschlossen haben; den Keim zu jener Gestaltung müssen wir jedoch von dem ganzen älteren Entwicklungsgange Juda's ableiten. Erhielt sich auch in Israel das Bewußtsein der religiösen Volkseinheit [2]), und war die Eifersucht beider Reiche nur politischer Art — ohne jedoch in dem einen oder anderen die Tendenz zu völliger Vernichtung des Nebenbuhlers zu erzeugen — so fehlten dennoch Israel die Erinnerungen, welche sich für Juda und Jerusalem an das davidisch-salomonische Zeitalter knüpften, und die Trennung des Reiches mußte von beiden Theilen aus einem entgegengesetzten Gesichts-

---

[1]) Wäre das Hohelied von einem Bürger des Zehnstämmereichs gedichtet, wie Ewald meint, so lieferte es in Beziehung auf Salomo den Beweis für unsere Behauptung. Bis an den Ausgang des zehnten Jahrhunderts kann ich indeß jenes Gedicht nicht hinaufrücken, wenn ich auch bloß die zusammengesetzte Kunstform und höhere Einheit des scheinbar Verschiedenartigen beachte.

[2]) 1 Kön. 18, 31.

punkte betrachtet werden. Es ist daher nicht wahrscheinlich, daß die Hoffnungen einer schöneren Zukunft von den Bürgern des Zehnstämmereichs an das schwächere Juda und die davidische Familie geschlossen wurden, und daß sich überhaupt eine lebendige Hoffnung von der Wiedervereinigung des getheilten Reiches erzeugte. Der anarchische Zustand Israels im achten Jahrhundert konnte freilich bei Einzelnen solche Wünsche erzeugen, sie können aber immer nur Ausnahme gewesen sein, und selbst die Bekanntschaft mit den Aussichten jüdischer Propheten konnte weniger Eindruck machen, da auch diese noch in unbestimmter Allgemeinheit gehalten waren oder das Stammintereſſe zu sehr hervortreten ließen. Der religiös-historische Horizont beider Reiche war daher im Besonderen ziemlich verschieden. Den Einfluß, welchen die festere Gestaltung des objectiven Gemeinwesens in Juda auf die subjective Sittlichkeit der einzelnen Bürger äußerte, können wir freilich nur ganz im Allgemeinen in Anschlag bringen, da es in der Natur eines orientalischen, wenngleich von einem höheren Prinzip theilweise durchdrungenen, Staates lag, daß die subjective Sittlichkeit in keinem organischen Zusammenhange mit der objectiven stand. Thronumwälzungen und Factionen berührten immer nur einen kleineren Theil des Volkes unmittelbar, das Ganze dagegen nur in den Folgen, welche sie für den Zustand des Rechtes und des sittlichen Bewußtseins hatten. In dieser Hinsicht mußten auch die Factionen, welche wir zu Zeiten im Reiche Juda antreffen, nachtheilig wirken; Israel bleibt jedoch im Nachtheil, und eine völlige Auflösung aller rechtlichen und sittlichen Bande, wie wir sie nach den Propheten hier in einigen Perioden voraussetzen müssen, dürfte in Juda niemals stattgefunden haben.

Nach Darlegung der concreteren Momente des religiösen Lebens suchen wir nun das Gebiet der allgemeinen Vorstellung in diesem Zeitalter zu bestimmen. Im gleichen Schritt mit dem sittlichen Gesammtleben mußte dasselbe im Laufe zweier Jahr-

hunderte bedeutend an Klarheit und Gediegenheit gewinnen, und konnte wegen des mehr abstracten Charakters der orientalischen Anschauung dem wirklichen Zustande des Volkslebens selbst voraneilen. Die Differenz der allgemeinen Entwickelung in beiden Reichen mußte sich auch auf die Vorstellung erstrecken; außerdem rief die verschiedene Stellung, welche die einzelnen Bürger beider Reiche zu der sittlichen Substanz des Volksgeistes einnahmen, mannigfaltige Färbungen dieser Sphäre hervor, und eine nach Verhältniß des historischen Standpunktes umfassende und klare Anschauung fand sich wohl nur bei einem geringen Theile des Volkes, wie es denn überhaupt in der historischen Entwicklung begründet ist, daß das wahrhaft allgemeine Bewußtsein immer verhältnißmäßig wenige Repräsentanten findet. Dies war bei den Hebräern dieser Zeit um so mehr der Fall, als die Sphäre der Anschauung noch im Werden begriffen war, und daher einen beweglicheren, von der schöpferischen Lebendigkeit des Geistes abhängigen Charakter hatte, und auf der andern Seite die Gegensätze des wirklichen Lebens nicht einmal im Allgemeinen und oberflächlich ausgeglichen waren. Lassen wir indeß diese trübe Gestaltung der Volkserkenntniß als unwesentlich bei Seite liegen und folgen dem substantiellen Entwicklungsgange, so finden wir gegen das Ende dieses Zeitraums das ältere Princip seinem wesentlichen Gehalte nach ausgebildet, namentlich die ideelle Einheit und Heiligkeit des Göttlichen und eben damit für das subjective Bewußtsein die Allgemeinheit des Gedankens und den wesentlichen Zweck des sittlichen Lebens. Die älteren Orakel traten allmälig zurück vor dem lebendigen Hauche des göttlichen Geistes und der Offenbarung durch das Wort Jehova's; die abstrakte Vorstellung der Idealität erhielt damit Wahrheit und Gewißheit für das Selbstbewußtsein, und das wesentlich sittliche Element, welches in der Vorstellung vom göttlichen Bunde lag, gewann in dem mehr geordneten Gemeinwesen Realität. Die vielen Mängel der Erscheinung konnten die Selbstgewißheit,

welche der Volksgeist von seinem Princip hatte, nicht aufheben; im Vergleich mit früheren Jahrhunderten hatte der sittliche Geist eine bestimmtere Sphäre seiner Entwicklung erhalten, und an die Stelle der abstracteren und mehr instinktmäßigen Thätigkeit, wodurch der allgemeine sittliche Boden erkämpft wurde, trat nun die Tendenz, die besonderen Sphären zu gestalten, und damit ein milderer Geist, welcher dann auch in der Vorstellung des Göttlichen die entsprechenden Bestimmungen der Gnade, Langmuth und Barmherzigkeit bestimmter hervortreten ließ [1]). Man kann zwar nicht behaupten, daß solche Elemente der früheren Entwickelung gänzlich gefehlt hätten; es liegt aber im Charakter der abstract-allgemeinen Bethätigung des sittlichen Zweckes wie in der abstracten Anschauung der göttlichen Heiligkeit, daß darin die Gegensätze mehr vertilgt als verklärt werden, während zur milderen und wahrhaft menschlichen Gestaltung die Besonderung des Abstract-allgemeinen und ein relatives Gewährenlassen des Gegensatzes erfordert wird. — Die Stiersymbolik des Reiches Israel war keine angemessene Darstellung der Idealität und Heiligkeit Jehova's; denn jene wurde darin bloß nach ihrer abstracten Seite, als Macht des natürlichen Lebens aufgefaßt, und diese konnte nur als finsterer Ernst und verzehrender Grimm angeschaut werden, und das wahrhaft sittliche Moment war der abstracten Macht untergeordnet. Die Idealität hatte daher nicht die Bestimmung der höheren Einheit oder der Intelligenz, welche der Anschauung der Alttestamentlichen Religion zu Grunde lag, wenngleich ihr Begriff, wie es scheint, ziemlich spät ausgesprochen wurde [2]). Denn die nächste und abstracteste Bestimmung der Intelligenz ist die Macht über das natürliche Dasein, die

---

[1]) Joel 2, 13. Auch das ältere Orakel Jes. 15.-16., welches wahrscheinlich an's Ende dieses Zeitraums gehört, athmet einen milderen Geist.

[2]) 1 Mos. 3, 22.

schaffende und erhaltende Lebendigkeit, welche das Maaßlose umfaßt, und in der Größe der Welt und den gewaltigen Naturerscheinungen am klarsten hervortritt; auch die Gottähnlichkeit des Menschen wird nach dieser Anschauung vorzugsweise in die Macht über die Natur gesetzt [1]), und das Wunder des Menschengeistes tritt zurück hinter manche Naturobjecte, in denen sich ein größeres Maaß der göttlichen Macht offenbart. Indeß lag bei solchen Anschauungen der wahre Begriff der Intelligenz im Hintergrunde, und die unbestimmte Allgemeinheit der Vorstellung erhielt ihren tieferen Gehalt durch die Bestimmung des göttlichen Willens, als eines heiligen und gerechten, und durch den höheren Zweck des sittlichen Lebens. Die ältere Vorstellung dagegen, welche die Stiersymbolik noch zulassen konnte, mußte einen abstracteren Charakter haben, wenngleich man auf der anderen Seite nicht berechtigt ist, diese Form schlechthin in die Sphäre der Naturreligion zu verweisen; denn die Symbolik war jedenfalls eine bewußte, und artete nur, wie aller Bilderdienst bei den Hebräern, in Idololatrie aus. Nun verlieren Symbole mit der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutung, werden aber aus Anhänglichkeit an alterthümliche Sitten, und weil ein Theil des Volkes immer noch Befriedigung darin findet, beibehalten. Wir dürfen daher die religiöse Erkenntniß des Reiches Israel nicht durchgängig nach jener Symbolik beurtheilen, zumal da wir von den dortigen Propheten wissen, daß sie das höhere sittliche Prinzip vertraten, welches bei längerer Entwicklung jene unangemessenen Formen als veraltete Hüllen abgeworfen hätte, gleichwie die Gotteslade für Juda ihre ältere Bedeutung verlor. Schloß sich jene Symbolik, wie wir oben zu erweisen suchten [2]), an den

---

[1]) Ps. 8, 6.

[2]) S. 190. 247. Jerobeam bezeichnete die Bilder ausdrücklich als Israel's Gott, welcher das Volk aus Aegypten geführt, also als den älteren Nationalgott (1 Kön. 12, 28.). Dieselben

älteren Dienſt des Saturn an, ſo hatte dieſelbe ſchon bei der Stiftung des Reiches durch Jerobeam ihre urſprüngliche Bedeutung verloren, und mußte ſie nach Maaßgabe der fortſchreitenden Entwicklung immer mehr verlieren, erhielt ſich aber als ein wichtiges Denkmal des älteren Geiſtes, dem das Reich Israel überhaupt treuer blieb. Ob ſich dabei auch ältere Cultusformen, namentlich Menſchenopfer, fortpflanzten, iſt nicht ſicher zu beſtimmen; die jüdiſchen Propheten eifern nicht dagegen, unter den Sünden des Reiches werden jedoch auch Kinderopfer genannt [1]), nicht aber der Molochsdienſt, ſo daß man entweder die Relation für unvollſtändig erklären, oder annehmen muß, daß jene Opfer Elemente des Jehovadienſtes bildeten. Für die letztere Annahme könnte der Umſtand ſprechen, daß der Moloch wahrſcheinlich ebenfalls in Stiergeſtalt dargeſtellt wurde, dieſe Symbolik daher Aehnlichkeit mit der des Jehova haben mußte und neben der letzteren überflüſſig erſchien; die erſtere iſt jedoch wahrſcheinlicher, weil man der Wirkſamkeit der Propheten wenigſtens eine theilweiſe Läuterung des Jehovadienſtes zuſchreiben muß, wenngleich das allgemeine Volksbewußtſein in Israel eben ſo wenig als in Juda jenem finſtern Naturdienſte völlig entfremdet wurde. Man darf deshalb nur vermuthen, daß ſich in den älteren Zeiten des Reichs und ausnahmsweiſe einzelne Menſchenopfer an den Jehovadienſt knüpften, daß derſelbe aber in ſpäteren Zeiten über den eigentlichen Naturdienſt ſo weit erhoben war, daß das natürliche Element des Volksgeiſtes einen fremden Götzen zu ſeinem Repräſentanten erwählen mußte [2]).

Worte ſind 2 Moſ. 32, 4. gebraucht, paſſen aber nicht für den damaligen Standpunkt und müſſen jenen nachgebildet ſein.

[1]) 2. Kön. 17, 17.

[2]) Auffallend iſt die Erzählung 2. Kön. 3, 27., wo ein großer Zorn gegen Israel (d. i. ein Strafgericht oder eine Plage Jehova's) im Cauſalzuſammenhange gedacht iſt mit dem Menſchenopfer, welches der König von Moab darbrachte (dem Kamos oder Jehova?).

Eine besonders wichtige Seite der religiösen Vorstellung bildet der Gegensatz des ideellen Universalismus und des Particularismus, dessen Ausbildung wir dem gegenwärtigen Zeitalter zuschreiben müssen, und worin die abstract-ideellen und concret-sittlichen Momente der ganzen Anschauung zusammenlaufen. Die einfache Erhebung zur Idealität, die Anschauung der schaffenden und erhaltenden Macht im Dasein, verdient noch nicht den Namen des Universalismus, eben so wenig die besondere Beziehung Jehova's auf das ihm eigenthümliche Volk den des Particularismus; es muß vielmehr das Moment des göttlichen Willens und des Einen sittlichen Zweckes hinzukommen, also die Anschauung der Weltregierung und ihres Verhältnisses zu der besonderen Erwählung und Leitung des Bundesvolkes. Aus dieser Begriffsbestimmung geht nun schon hervor, daß der Gegensatz beider Seiten erst im gegenwärtigen Zeitalter bestimmteren Gehalt gewinnen, und sich überhaupt nur in der großen Dialektik der Weltgeschichte ausbilden konnte. Als Israel's Nationalgott, den die anderen Völker nicht kannten, bezog sich Jehova zuerst nur vermittelst seines Volks auf andere Völker und deren Götzen, und in der ältesten Anschauung sind Israel's Kämpfe unter der göttlichen Leitung Jehova's eigene Kriege, Israel's Feinde zugleich Jehova's Feinde [1]). Die göttliche Wirksamkeit erweiterte sich allmälig parallel mit der vielfacheren Berührung Israel's und der Nachbarvölker; dagegen mußten zunächst noch solche Völker ausgeschlossen bleiben, die den Hebräern nur dem Namen nach bekannt waren und in kein historisches Verhältniß zu ihnen traten. Da ferner die Mehrzahl anderer Völker ein negatives und feindliches Verhältniß zu Israel ein-

---

1) Richt. 5, 23, 31. Diesen Sinn hatte wohl auch der Titel des alten Buches von den Kriegen Jehova's 4 Mos. 21, 14. dessen Geist wahrscheinlich mit dem Liede der Debora Aehnlichkeit hatte.

nahm, so mußte vorzugsweise das Moment der Strafe und des Gerichtes in der allgemeinern Weltregierung Jehova's hervortreten, und schon Joel hat die Vorstellung von einem Völkergericht, welches Jehova veranstaltet[1]); die positive Beziehung Jehova's auf jene Völker wurde ganz abstract gedacht, als Leitung überhaupt[2]) ohne eigentlich sittlichen Zweck; denn der letztere bezog sich ausschließlich auf Israel, und alle anderen Völker erschienen nur als unselbstständige Werkzeuge in Jehova's Hand, um ihn an Israel zu realisiren. In der That hatte Jehova, der Heilige Israels, zu den auswärtigen Völkern kein anderes Verhältniß; denn eine tiefere sittliche Beziehung war ja bedingt durch die sittliche Substanz des Volksgeistes oder fiel damit vielmehr zusammen. Die Idee des Bundes mit den sie vermittelnden Momenten hatte daher nur in Israel Realität, und das Volk mußte dieses besondere Verhältniß in demselben Maaße anerkennen und in der älteren Volksgeschichte anschauen, in welchem es seinen historischen Horizont erweiterte und im Unterschiede zu den übrigen Volksgeistern das Selbstbewußtsein seiner sittlichen Substanz erlangte. Beide Seiten, die Ausdehnung der göttlichen Thätigkeit auf andere Völker und die Beschränkung ihres sittlichen Inhalts auf Israel, müssen daher gleichzeitig und in Wechselwirkung mit einander ausgebildet sein, und wenn die particularistische Seite schon in der Anschauung der ältesten Volksgeschichte, namentlich in der Berufung der Patriarchen und den ihnen ertheilten Verheißungen, wie bei der wirklichen Schließung des Bundes durch Mose, stark hervortrat, so war es nur möglich durch den Gegensatz der anderen Seite, und beide so bestimmt ausgesprochenen Beziehungen sind nur der Reflex des späteren Geistes und konnten nicht das historische Bewußtsein der älteren Zeiten ausmachen. Seitdem jedoch der

[1]) Joel 4, 1. ff. Vergl. jedoch unten S. 462.

[2]) Amos 9, 7.

ſittliche Zweck in höherer Allgemeinheit erkannt wurde, mußte auch das Bewußtſein entſtehen, daß ein einzelnes Volk eben wegen ſeiner Beſonderheit der Realität desſelben nicht genüge, und es bildeten ſich jetzt, aber auch jetzt erſt, Weisſagungen über die Verbreitung der ſittlichen Religion zu anderen Völkern. Dieſe Ausſichten waren gleichfalls durch beide Seiten des Verhältniſſes bedingt; ſie ſetzten die abſtract-allgemeine Auffaſſung der Weltregierung voraus, würden aber aus dieſem abſtracten Grunde nie hervorgegangen ſein, wenn nicht zugleich der ſittliche Zweck die Form der Allgemeinheit erreicht, die er früher nur als Princip oder an ſich gehabt hatte, und ſo die Schranke ſeiner endlichen Erſcheinung aufgehoben hätte. Dieſes höhere ſittliche Bewußtſein dürfen wir etwa ſeit dem neunten Jahrhundert bei einzelnen Propheten vorausſetzen[1]); zur größeſten Klarheit gelangte es indeß erſt um die Zeit des babyloniſchen Exils, wo dann auch die früheren Leitungen des Bundesvolkes in ein organiſches Verhältniß zu der Allgemeinheit ſeiner Beſtimmung traten. Als indeß jene univerſell-ſittliche Tendenz hervortrat, hatte der ſittliche Geiſt unter dem Bundesvolke ſelbſt keineswegs allgemeinere Realität gewonnen; ſo erklärt es ſich, daß ungeachtet jener Hoffnung die Repräſentanten des theokratiſchen Geiſtes das Bundesvolk von der Verbindung mit Ausländern möglichſt zurückzuhalten, und ſo die Schranke des ſittlichen Bewußtſeins mehr zu befeſtigen ſuchten. Manche Formen, an welche ſich der Particularismus ſchloß, das heilige Land im Gegenſatze zu dem unreinen Auslande[2]), die heilige Stadt mit dem heiligen Berge, die Abſtammung von den Patriarchen, welche die erſten Träger des göttlichen Zwecks geweſen waren, die Beſchneidung als Bundes-

---

[1]) Die Weisſagung Jeſ. 2, 1—4. Mich. 4, 1—4., welche urſprünglich vielleicht Joel angehörte (?) (Hitzig's Comment. z. Jeſaia S. 21.), iſt die älteſte der Art, welche uns erhalten iſt.

[2]) Amos 7, 17.

zeichen [1]), und andere, erhielten erst in diesem Zeitalter höhere Bedeutung, die endliche Seite fixirte sich daher etwa gleichzeitig oder wenig früher, als die höhere Allgemeinheit des Zwecks zum Bewußtsein kam, und wurde auch später nie zum eigentlich verschwindenden Moment gemacht. Diese endliche Schranke war indeß nicht bloß ein äußerliches Accidenz des sittlichen Zwecks, sondern lag in seiner eigenen Form, sofern dieselbe die höchste und absolute Stufe, nämlich die Allgemeinheit des Geistes und die wahre Freiheit nicht erreichte, selbst nicht in den prophetischen Weissagungen, worin immer nur einzelne Momente, nicht die Totalität der Idee zum Bewußtsein kamen. Vorzugsweise trat die particularistische Ansicht in der Betrachtung der älteren Geschichte hervor, ja in dieser rückgängigen Beziehung steigerte sie sich später immer mehr, je höher das Selbstbewußtsein des Volkes stieg, und nun das Resultat der historischen Totalentwickelung in der Form des Zweckes den früheren Momenten untergeschoben wurde. In dieser Weise bildet dann der Particularismus allerdings einen auffallenden und unlösbaren Widerspruch mit dem ideellen und zugleich sittlichen Universalismus; die Auflösung ist jedoch durch die historische Kritik möglich gemacht, welche eben jene Form einer späteren Zeit zum historischen Bewußtsein giebt, und so das einfache und instinktartig wirkende Princip der älteren Zeiten von der späteren Form des Selbstbewußtseins unterscheidet [2]). Am Ende des gegenwärti-

---

[1]) Daß die beiden letzteren Momente erst jetzt diese höhere Bedeutung erhielten, muß aus der Analogie der übrigen geschlossen werden und kann auch nicht zweifelhaft sein, wenn man nur die frühere Geschichte aufmerksamer betrachtet.

[2]) Vergl. S. 232. Durch obige Erörterung meine ich die richtige Genesis des Widerspruches, den auch Hegel auffallend fand (Vorlesung. üb. Religionsphilosoph. II, 69.), aufgezeigt, und ihn eben dadurch gelöst zu haben. Wenn Andere, wie de Wette, von Cölln u. A., die particularistische Beziehung symbolisch deuten,

gen Zeitalters ſetzen wir die noch einfache Entwickelung beider Seiten des Gegenſatzes voraus, und ſuchen dann ihre weitere Dialektik in der Geſchichte der folgenden Jahrhunderte zu beobachten.

Eine andere Seite der religiöſen Vorſtellung, zu deren hiſtoriſch-kritiſcher Sichtung bei der Darſtellung des gegenwärtigen Zeitalters die angebliche Viſion Micha's [1]) auffordert, bildet die Anſchauung von den Engeln und vom rein-ideellen Gottesſtaate. Es konnte auffallend ſcheinen, daß wir Jehova bisher nur mit den kanaanitiſchen Naturgöttern in Verbindung gebracht haben, und nicht mit einer Vielheit ideeller Weſen, den Elohim, aus deren alterthümlicher Anſchauung und Verehrung der hebräiſche Monotheismus nach Einiger Meinung ſich herausgebildet haben ſoll. Wir haben dieſe Anſicht ſtillſchweigend als irrig vorausgeſetzt, indem wir den ſcheinbar alten Nachrichten [2]), worin Jehova in Geſellſchaft jener Elohim erſcheint, ein ſpäteres Zeitalter anweiſen, und wirklich in Verlegenheit wären, den Urſprung jener Elohim aufzuzeigen, die keine Naturgötter, ſondern

---

ſo tragen ſie auf die ſittliche Sphäre eine Kategorie über, die offenbar nicht paßt, oder doch höchſtens nur auf einzelne äußere Formen, nicht aber auf den Kern der Anſchauung Anwendung leidet.

[1]) 1 Kön. 22, 19—22.

[2]) 1 Moſ. 3, 22. 1, 26. 6, 2. Die Stelle 2 Moſ. 15, 11. gehört nicht hierher, weil die hier erwähnten Götter wirkliche Volksgötter ſind; dagegen ſind die Myriaden und Heiligen, welche Jehova's Theophanie begleiten (5 Moſ. 33, 2. 3.), Engel; eben ſo Joſ. 5, 14. Zach. 14, 5., im zweiten Theile des Zacharja, den ich mit Köſter und de Wette (Einl. in's A. T. vierte Aufl.) in die nacherziliſche Zeit ſetze, worauf manche religiöſe Vorſtellungen beſtimmt hinweiſen. Aehnliche Vorſtellungen finden ſich in dem wahrſcheinlich nacherziliſchen Buche Hiob, mehreren ſpäteren Pſalmen (29, 1. 2. 68, 18. 103, 21. u. ſ. w.; dagegen ſind Pſ. 82, 1. keine Engel ſondern Könige gemeint) und Propheten.

rein-ideelle Wesen, und dennoch in einer Vielheit vorhanden sein sollen. Um bei diesen Untersuchungen festen Fuß zu fassen, müssen wir uns zuerst an erweislich alte Stücke halten, worin wir keine Götterſöhne, sondern nur den Engel oder eine Mehrheit (nicht gerade Vielheit) von Engeln Jehova's [1]) erwähnt finden. Diese Vorstellung hat einen ganz anderen Ursprung, als die spätere von den Götterſöhnen, wenngleich mit der Zeit beide vermittelt wurden und zuletzt zusammenflossen. Jede außerordentliche Erscheinung der unsichtbar waltenden Gottesmacht, sowohl in der Natur als im Geiſte und dem Zusammenhange des sittlichen Lebens, führte man auf Jehova zurück und faßte die besondere Erscheinung unter der Form einer göttlichen Botschaft auf. Diese Erscheinungsform war ursprünglich nichts Selbstständiges und Persönliches, sondern die Erscheinung Jehova's selbst, und die äußere Hülle desselben war nach den Umständen verschieden, bald ein Phänomen der Natur, Feuer, Sturm, himmliche Stimmen, bald Menschengestalt, aber in unbestimmter, schwebender Anschauung, weder Menschwerdung, noch bestimmter Schein derselben wie in der späteren doketischen Ansicht. Die zweite, der Individualität sich nähernde Vorstellung trat vorzugsweise in den Sagen hervor, die andere rein-symbolische und ideale Anschauung bildete dagegen das gegenwärtige Bewußtsein und hatte mehr den Charakter der Ahnung und freien Phantasiebildung. Leider haben sich von diesem Bewußtsein, worin die Geburtsstätte der ganzen Vorstellung zu suchen ist, fast gar keine Denkmale erhalten [2]), indem bei Propheten und Dichtern der älteren Zeit der Geist und das Wort Jehova's die ge-

---

[1]) מַלְאַךְ יְהוָה oder מַלְאַךְ eigentlich Sendung, Botschaft Jehova's. Mit Recht macht Ewald (Krit. Gram. S. 243.) darauf aufmerksam, daß die Form des Worts keinen persönlichen, sondern sächlichen und abstracten Begriff ausdrückt.

[2]) Richt. 5, 23.

wöhnlichen Vermittelungsformen zwiſchen dem ſubjectiven und allgemeinen Bewußtſein ſind, die Engelſymbolik der nachexiliſchen Propheten dagegen bloß dichteriſche Einkleidung iſt ohne die Lebendigkeit der urſprünglichen Anſchauung. Wir müſſen uns daher an die abgeleitete Form halten, worin der Engel Jehova's in der Sage handelnd auftritt, haben aber auch hierin wieder ältere und ſpätere Elemente zu unterſcheiden. Die ältere Anſchauung iſt einfach, der Bote handelt im Namen und der Perſon Jehova's und ſetzt ſich damit identiſch, der Engel erſcheint auch nur einzeln, und eine Mehrheit gleichzeitiger Erſcheinungen wurde bloß angenommen, wenn die Verhältniſſe eine getheilte Wirkſamkeit erforderten [1]); die ſpätere Vorſtellung reflectirt ſchon auf den Unterſchied der Erſcheinung und Jehova's ſelbſt, und ſetzt noch eine höhere Weiſe der göttlichen Nähe voraus als in der Erſcheinung des Boten [2]). Da der Engel Jehova's keine beſtimmte Individualität ſondern die bloße Erſcheinung, das unſelbſtſtändige Organ des göttlichen Willens war, und daher zum Segen wie zum Verderben und zur Strafe [3]) geſandt wurde, ſo erlaubte dieſe Vorſtellung keine Unterſcheidung heiliger und böſer Engel. Indeß bildete ſich mit der Zeit die Vorſtellung einer gewiſſen, aber oberflächlichen, Perſönlichkeit aus, und da der Engel vorzugsweiſe zum Heil des Bundesvolkes und der Frommen geſandt wurde, ſo konnte er als Repräſentant höherer Weisheit und Güte betrachtet werden [4]). Iſt nun der vorhin angegebene Urſprung der ganzen Vorſtellung und die urſprüng-

---

[1]) 1 Moſ. 18., eine Erzählung, welche ſchon ein etwas ſpäteres Gewand trägt.

[2]) 2 Moſ. 33, 3.

[3]) 2 Sam. 24, 16. 2 Kön. 19, 35.

[4]) 2 Sam. 14, 17. 20. 19, 28. Dieſe Vorſtellung dürfen wir jedoch nicht weit über die Abfaſſungszeit der BB. Samuelis, alſo etwa bis in's achte Jahrhundert hinaufrücken.

lich abſtracte Bedeutung des Namens richtig, ſo folgt daraus, daß der Engel Jehova's urſprünglich keineswegs aus einem permanent beſtehenden Götterrathe und einer höheren Gemeinſchaft rein ideeller Geiſter abgeſendet wurde, ſondern eine momentan von Jehova ausgehende und zu ihm zurückkehrende Erſcheinungsform, ein bei Gelegenheit ſich wiederholendes Wunder der göttlichen Wirkſamkeit war, daß mithin Jehova allein als einzig bleibende und wahrhafte Idealität und Perſönlichkeit betrachtet wurde. Dieſe Einheit des Göttlichen verlangt auch die innere Natur der älteſten Anſchauung, indem darin das Moment der abſtracten Allgemeinheit, die Erhebung über jede Beſonderheit des natürlichen Daſeins, vorherrſchte, und das beſtimmtere Bewußtſein der Intelligenz erſt ſpäter eintrat. Das letztere finden wir ungefähr gleichzeitig mit der Vorſtellung von einem Götterrathe nnd der intelligibelen, relativ-heiligen Natur der Gottesſöhne ausgeſprochen [1]). Dieſe höheren Geſtalten haben einen ganz anderen Urſprung, als der ältere Engel Jehova's; ſie ſind nämlich urſprünglich Sternengeiſter, wie theils der Name: Heer des Himmels oder Jehova's, den ſie ſonſt führen, theils der Umſtand zeigt, daß ihre Vorſtellung zuweilen noch mit der des Sternenheers zuſammenfließt [2]). Sie ſind daher in zahlloſer Menge vorhanden und bilden urſprünglich nur die Umgebung Gottes, entweder in himmliſcher Verſammlung oder bei Theophanieen; auf Erden erſcheinen ſie nur in ſolchen Mythen, wo jene ältere Vorſtellung vom Engel Jehova's mit der ſpäteren von den Gottesſöhnen ſchon vermiſcht iſt [3]). Auf dem Stand-

---

[1]) 1 Moſ. 3, 22. vergl. Sprüchw. 8, 22. ff. Hiob 28, 27. 28.

[2]) Hiob 15, 15. 25, 3. 5. 38, 7.

[3]) 1 Moſ. 28, 12. 32, 2. 3. Hier erſcheinen die מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים als unbeſtimmte Vielheit, eine Menge von Individuen, was zur älteſten Anſchauung nicht mehr ſtimmt.

punkte der Naturreligion entspricht jener Vorstellung das einzelne Wunderzeichen oder Orakel, wodurch die Gottheit ihre Nähe und ihren Willen offenbart, dieser dagegen die Verehrung des Himmelsheeres, welche in Verbindung mit dem eigentlichen Sonnendienste später zu den Hebräern kam und allmälig in den Lichtdienst überging. Die hebräische Ansicht von den Götterſöhnen nähert sich daher der persischen von den Genien des Lichtreiches, welche in ihrer späteren Idealität gleichfalls Abstraction von den sieben Planeten und dem Sternenheere sind. Daher tritt erst bei den Götterſöhnen die Bestimmung ein, daß sie relativ-rein und heilig sind, und bald darauf entsteht eine Differenz heiliger und böser Geister, und ein Verhältniß der Abstufung unter jenen. Das Zeitalter, seit welchem die Götterſöhne in die hebräische Vorstellung kamen, läßt sich nur ungefähr bestimmen; über das siebente Jahrhundert darf man gewiß nicht hinaufsteigen, wahrscheinlich aber auch nicht über das sechste. Denn in der Tempelsymbolik, so wie in den Gesichten der älteren Propheten umgeben noch thierische Wundergestalten, die Cherubim und Seraphim, den göttlichen Thron und symboliſiren die Nähe Jehova's; die Anschauung von einem idealen Reiche Jehova's oder einer Himmelsgemeinde[1]), im späteren Sinne des Wortes, hat sich noch nicht ausgebildet, und konnte sich auch erst allmälig gestalten, da sie das himmlische Abbild menschlicher Verhältnisse ist, theils des Königthums und der Magnatenversammlung, theils des Tempelcultus und der anbetenden Gemeinde. Darauf führt auch die Parallele der Naturreligion, indem wir

---

[1]) Das Bild eines Himmelstempels oder vielmehr die Vorstellung, daß der Himmelsraum den unendlichen Tempel Jehova's bilde, finden wir etwa seit dem achten Jahrhundert (Ps. 18, 7. Mich. 1, 2. u. a.); dies war einfache Ausdehnung des irdischen Tempels und es fehlte darin zuerst noch eine Himmelsgemeinde, wie sie später erscheint Ps. 29, 1. 2. 9.

erſt ſeit dem ſiebenten Jahrhundert einen beſtimmter ausgebildeten Sonnen- und Sternendienſt bei den Hebräern annehmen konnten, der innere Zuſammenhang dieſes Cultus mit jener Anſchauung aber nicht verkannt werden darf. Es wäre gewiß auffallend, wenn die Hebräer die Vorſtellung ſchon ſeit den älteſten Zeiten gehabt und viele Jahrhunderte unverändert erhalten, um die Zeit des Exils dieſelbe aber plötzlich weitergebildet hätten; die Analogie der ganzen Entwickelung ſpricht vielmehr dafür, daß ſie erſt durch die Vermittelung des Götzendienſtes zu den Hebräern kam, idealere Form erhielt, ſich nun aber auch bald nach ihren verſchiedenen Seiten, die ſchon im Naturdienſt gegeben waren, geſtaltete und vollendete. Auf der anderen Seite kann nicht geleugnet werden, daß die ſpätere ideelle Anſchauung ihren natürlichen Ausgangspunkt ſchon viel früher im hebräiſchen Bewußtſein gehabt hatte, nämlich in der Vorſtellung, daß die Sterne die Heerſchaaren Jehova's bildeten. Faßt man dieſelbe im Zuſammenhange mit der ganzen orientaliſchen Anſchauung auf, alſo mit den ſabäiſchen Grundelementen aller vorderaſiatiſchen Religionen, ſo muß man darin mehr, als ein bloßes Bild der ſchöpferiſchen und regierenden Macht und der unendlichen Erhabenheit Jehova's erblicken; die Sterne ſind als belebt vorgeſtellt, als ätheriſche Leiber der ſie bewegenden Genien, und ihre Totalität als Kriegsheer im Dienſte Jehova's. Da im achten Jahrhundert die Leitung jener Heerſchaaren ſchon zum gewöhnlichen Prädikat in der Bezeichnung Jehova's, ja zu einer Art von Eigennamen: Jehova Zebaot abgeſtumpft war, ſo muß der Urſprung der Vorſtellung in ein höheres Alterthum hinaufreichen. Zuerſt werden wir auf das ſalomoniſche Zeitalter hingewieſen, wo mit der Tempelſymbolik gewiß auch ähnliche ſich daran anſchließende Vorſtellungen einheimiſch wurden. Erwägt man nämlich die Bedeutung, welche in dem Namen: himmliſche Heerſchaaren liegt, näher, ſo kann man ſich nicht mit dem Begriff der zahlloſen Menge und des Dienſtes und Gehorſams, den

das Heer seinem Führer leistet[1]), begnügen, sondern man sieht sich auch nach einem Feinde und nach einem Kampfe um, zumal wenn man die Vorstellungen vom Sonnenhelden und vom Kampfe, den die Sternengeister im Dienste des Ormuzd bestehen, vergleicht. Nach dieser Analogie wäre der Kampf gegen das Reich der natürlichen Finsterniß gerichtet, und Jehova selbst als Princip des Lichtes gedacht[2]), eine Anschauung, die gleich der Tempelsymbolik sich leicht an den höheren Inhalt der Vorstellung von Jehova schließen konnte, und eben so wenig als jene Symbole eine weitere Ausbildung der mythologischen Beziehungen zur Folge hatte. Indeß konnte die Vorstellung auch älter sein als das salomonische Zeitalter, da manche Spuren, wie die Eintheilung des Volkes in zwölf Stämme[3]), darauf hindeuten, daß die Hebräer im höheren Alterthume mit ähnlichen Vorstellungen in Berührung gekommen waren, wie wir denn überhaupt die älteste Naturanschauung des Volkes nur in Bruchstücken kennen. Es fragt sich aber, ob in der älteren Ansicht der Kampf des Himmelsheeres die irdischen Verhältnisse berührte, und zwar nicht bloß in dichterischer Schilderung, wie bei wichtigen Ereignissen z. B. Sonne und Mond stillstehen, die Sonne in ihrem Zelte bleibt, die Sterne ihren Glanz verlieren, oder in abstract-astrologischer Beziehung, sondern als wirkliche Mitkämpfer Jehova's, als Heer von Sternengeistern, die vom Himmel herabsteigen und gegen die Feinde des Bundesvolkes streiten. Die letz-

---

[1]) Diese Bedeutung hat die Vorstellung allerdings bei Späteren Jes. 40, 26.; derselbe Gedanke, nur modificirt, liegt im Bilde von der Himmelsheerde und ihrem Hirten.

[2]) Vergl. Hiob 25, 4.

[3]) Im Segen Jakob's (1 Mos. 49. vergl. 37, 9.) möchten sich jedoch die zwölf Zeichen des Thierkreises schwerlich nachweisen lassen. S. indeß Görres Mythengeschichte der asiat. Welt II, 322. Eine verwandte Ansicht hatte schon Priscillian (Neander's Kirchengeschichte II, 3. S. 1488.).

tere Vorstellung dürfte unerweislich sein[1]), würde auch nicht zu der anderen vom Engel Jehova's stimmen, und konnte sich erst bilden, als beide Anschauungen später zusammenflossen und die ursprünglich symbolische Form der letzteren einen mehr mythologischen Charakter annahm. Gesetzt aber auch, daß die himmlischen Heerscharen schon in älterer Zeit eine vermittelnde Stellung in der Vorstellung von der Weltregierung eingenommen hätten, so mußte dennoch der sittlich-ideale Gehalt, den eine solche Anschauung umschloß, in demselben Maaße von der Bedeutung der späteren Göttersöhne verschieden sein, als im sittlichen Gesammtleben und darnach auch in der Vorstellung vom sittlichen Zwecke Jehova's das abstracte und äußerliche Element vorherrschte und die freie Entwickelung der Intelligenz noch gebunden hielt. Gleich-

[1]) Im Liede der Debora (Richt. 5, 20.) kämpfen mit Sisera allerdings die Sterne aus ihren Bahnen; daß aber dabei kein Kriegsheer zu denken sei, welches den Himmel verließ, zeigen schon die vorangehenden Worte, daß sie vom Himmel herab gestritten hätten. Sie verließen daher nicht ihre Bahnen, sondern stritten von ihnen aus, wahrscheinlich sofern sie Sturm und Regen veranlaßten (Rosenmüller's Scholia ad h. l.). Daß die Schilderung bloß dichterisch zu fassen sei, zeigt auch die gewöhnliche Benennung der Sterne. Das Gesicht von den feurigen Rossen und Wagen, welche Elisa umgeben (2 Kön. 6, 17.), weist nicht bestimmt auf thätigen Antheil, den die himmlischen Heerschaaren am Kampfe nehmen, hin; auch ist das Zeitalter der Vorstellung unsicher. Dagegen würde Ps. 59, 12., wahrscheinlich gegen Ende des achten Jahrhunderts gedichtet, eine solche Ansicht aussprechen, wenn es richtig wäre (was Hitzig Begr. der Krit. S. 63. behauptet), daß חַיִל, wo es Jehova zugeschrieben wird, nicht Kraft, Macht, sondern Heer bedeutete. Bis die Vorstellung anderweit erwiesen wird, werden wir billig daran zweifeln, um so mehr da selbst die Relation der BB. der Könige bei der Vertilgung des assyrischen Heeres, worauf sich jener Psalm wahrscheinlich bezieht, nur den älteren Engel Jehova's wirken läßt (2 Kön. 19, 35. vergl. Jes. 33, 10, ff.).

wie Jehova in der älteren Geſchichte ſich vorzugsweiſe als Kriegsgott offenbarte und der Volksgeiſt noch darin begriffen war, ſich eine ſelbſtſtändige hiſtoriſche Exiſtenz zu erringen; ſo trat dieß Moment auch in jener Anſchauung hervor, während die ſpäteren Götterſöhne das ſtille Abbild von concreter geſtalteten ſittlichen Verhältniſſen darſtellen, der vernünftigen Einheit der Staatsmacht wie der heiligen Gemeinde. Das Moment des Kampfes und Kriegsheeres war dagegen zum unweſentlichen Bilde herabgeſetzt, oder hatte Beziehung auf das innere Leben gewonnen, und ſelbſt nachdem die Vorſtellung vom Engel Jehova's mit der anderen zuſammengefloſſen war, griffen die Engel in der Regel nicht ſchaarenweiſe, ſondern einzeln in den irdiſchen Entwickelungsgang ein, während ſie umgekehrt in der Himmelshöhe und Umgebung des göttlichen Thrones als unendliche Vielheit vorgeſtellt wurden. Das ſichtbare Sternenheer trat hierbei immer mehr zurück, je weiter ſich die Anſchauung eines idealen Himmels unter dem Bilde einer Lichtregion und eines Lichtreiches geſtaltete, welche durch ihren höheren Glanz alle Himmelsmächte erblaſſen ließen. — Stellen wir uns nun auf den hiſtoriſchen Standpunkt des zehnten und neunten Jahrhunderts, ſo dürfen wir nur die ältere Anſchauung vom Engel Jehova's und die unbeſtimmt-allgemeine von den himmliſchen Heerſchaaren als vorhanden ſetzen, und müſſen die Viſion Micha's [1]), welche auch durch die Per-

[1]) 1 Kön. 22, 19 ff. Auch der Zug in der Prophetenſage, daß der Geiſt Jehova's Propheten auch dem Leibe nach plötzlich in entfernte Gegenden verſetzen könne (1 Kön. 18, 12. 2 Kön. 2, 16.), ſcheint ſpätere Meinung zu ſein (Ez. 3, 12. 8, 3.); vielleicht auch der, daß ein Prophet ſeinen Geiſt mit Jemandem äußerlich mitſenden könne (2 Kön. 5, 26.), obgleich die letztere Meinung ſich eher bilden konnte, als die erſtere, wo man den Engel Jehova's als thätig erwartet. Die ſpätere Form ſolcher Vorſtellungen liegt übrigens nicht in dem Wunderbaren, ſondern in der Abſtraction, worin die prophetiſche Begeiſterung aufgefaßt iſt.

sonification der prophetischen Begeisterung ihr jüngeres Zeitalter verräth, für Produkt der späteren Sage erklären. Das Reich des Himmels oder des reinen Denkens hatte noch keinen anderen Inhalt als Jehova selbst, hatte daher noch die Form reiner Allgemeinheit, und alle Besonderung in Boten, symbolischen Gestalten, und natürlichen Mächten war jener Sphäre selbst äußerlich und fiel bloß in die Erscheinung, so daß die Anschauung derselben den Charakter der bewußten oder unbewußten Symbolik hatte, welcher späterhin eine bedeutende Veränderung erlitt.

Es bleibt uns nun noch eine andere Seite des vorstellenden Bewußtseins zu betrachten übrig, die allmälige Ausbildung der älteren Volkssagen, wodurch sich mit der Zeit der historisch-ideale Hintergrund des Volksgeistes zu der uns vorliegenden Gestalt erweiterte und befestigte. Die Untersuchung hat es dabei mit einem so beweglichen Element und so schwankenden Boden zu thun, daß sie von vorn herein auf die Ableitung jedes Einzelnen verzichten muß, zufrieden, wenn sich einige allgemeine Haltepunkte mit Sicherheit oder doch überwiegender Wahrscheinlichkeit gewinnen lassen. Stellen wir uns auf den Standpunkt der Volkssage und des mythischen Bewußtseins, so müssen wir bei der älteren Entwickelungsperiode derselben von der bestimmt fixirten Form des Besonderen und der reflectirten Einheit, worin die verschiedenen Gruppen sich an einander reihen und einen fortlaufenden Faden bis zur Weltschöpfung hinauf bilden, ganz abstrahiren, da diese Form der Reflexionseinheit sich bald als das jüngste Element des Ganzen verräth. Um das wahrscheinliche Alter der relativ vereinzelten Gruppen zu bestimmen, haben wir uns zunächst an die Form der Auffassung und Darstellung zu halten, welche den Reflex des jedesmaligen historischen Standpunktes bildet; daneben sind die Anspielungen oder directen Angaben der älteren Propheten zu Rathe zu ziehen, und bei solchen Elementen endlich, welche ihren ausländischen Ursprung deutlich verrathen, ist das wahrscheinliche Zeitalter zu berücksichtigen,

worin die Hebräer zu ihrer Kenntniß gelangen konnten. Die Anwendung des ersten Kriterium kann nur ganz allgemeine Resultate liefern und weniger den traditionellen Stoff als dessen fortschreitende Formirung betreffen; das zweite führt zu ganz sicheren Resultaten, aber nur in Beziehung auf das Vorhandensein einzelner Elemente und Gruppen in einem gewissen Zeitalter, und es bleibt dann immer noch übrig, nach Inhalt und Form des Einzelnen die relative Totalität vermuthungsweise zu bestimmen. Da das Besondere sich leicht als Moment eines größern Ganzen verräth, so darf es nicht zu sehr isolirt werden; auf der anderen Seite würde man aber ganz willkürlich verfahren, wenn man aus zerstreuten Elementen bei den ältesten Propheten auf das Vorhandensein des uns vorliegenden Ganzen der Tradition, oder wohl gar auf vorangegangene schriftliche Fixirung desselben schließen wollte. Auch das dritte Kriterium ist mit Vorsicht anzuwenden, da bei der Aufnahme und Verarbeitung fremder Elemente nicht bloß die durch äußerliche Verhältnisse gegebene Möglichkeit, sondern zugleich die innere Wahrscheinlichkeit derselben zu berücksichtigen ist, welche letztere nur nach der Form solcher Elemente und ihrem Verhältniß zu den übrigen Vorstellungen ermittelt werden kann. So zeigen die Handelsverbindungen der Hebräer mit den Phöniziern und die Schifffahrt nach dem Lande Ophir einen möglichen Weg, worauf seit dem salomonischen Zeitalter manche Elemente, die ursprünglich dem höheren Asien angehörten, zu den Hebräern gelangen konnten; dennoch möchten die Elemente der hebräischen Sage, welche jetzt gewöhnlich als solche anerkannt werden, erst weit später eingebürgert, manche andere aber, die entweder in jenem Zeitalter oder in einer weit älteren Periode, die über unsere Kenntniß der hebräischen Geschichte hinausreicht, einwanderten, so umgebildet und zum geistigen Eigenthum des Volkes verwandelt sein, daß sie nicht mehr mit Sicherheit als fremdartig erkannt und ausgeschieden werden können. Hierher gehören namentlich die Sa-

gen von den Patriarchen und mehrere Elemente der Urgeschichte, während andere Elemente, wie die Sagen vom Paradiese, der Sündfluth[1]), den langlebenden Erzvätern vor derselben und der darauf folgenden Völkerzerstreuung, ihr späteres Zeitalter, wenigstens in der gegenwärtigen Form, deutlich genug verrathen. Was in der älteren Zeit unbestimmt-allgemeine Anschauung gewesen war, wie die Sagen vom goldenen Zeitalter, wurde durch spätere Einflüsse und parallel mit der ganzen Volksbildung nach Inhalt und Form genauer bestimmt. Betrachten wir den ganzen Sagenkreis, die streng-historischen Elemente, die wir aber mit Sicherheit nur bis an den Auszug aus Aegypten hinaufrücken dürfen, abgerechnet, als ein Werdendes und Lebendiges, als die Bewegung des Volksgeistes, sich in seiner Welt zu orientiren und darin sein volksthümliches Selbstbewußtsein zu gewinnen, so muß der Sagenkreis eben so viele Stadien der Entwickelung durchlaufen sein als das Sebstbewußtsein, und kann die uns vorliegende Ausdehnung und Universalität erst im Zusammenhange mit der Ausbildung des idealen Universalismus überhaupt erlangt haben, also seit dem davidisch-salomonischen Zeitalter. Die früheren Stadien können nur vermuthungsweise bestimmt werden; nach den uns erhaltenen Elementen zu schließen gingen sie indeß nicht über die engeren Grenzen der eigenen Volksgeschichte seit dem Auszuge aus Aegypten hinaus. Denn selbst in der scheinbar particularistischen Sage von den Patriarchen hat das religiöse und volksthümliche Element auf der einen Seite so universelle Beziehung, auf der anderen Seite einen so abstracten, prophetischen Charakter, daß seine Gestaltung nur aus dem concret-historischen Hintergrunde der nach-davidischen Zeit begriffen werden kann. Die historische Reihenfolge, worin die besonderen

[1]) Noah wird bei Propheten erst später genannt Ezech. 14, 14. 20. Jes. 54, 9.

[2]) Joel 2, 8. Jes. 11, 6.

Sphären der Sage entwickelt wurden, ſtand überhaupt in umgekehrtem Verhältniſſe zu der zeitlichen oder localen Entfernung der Begebenheiten, und waren auch in der Richterperiode einzelne Elemente älterer Sagen vorhanden, ſo traten ſie vor der lebendigeren Bewegung der näheren Vergangenheit und der Gegenwart zurück. Am allerfrüheſten wurde die Sage von den Kämpfen und Wundern Jehova's bei der Einwanderung des Volks nach Paläſtina und während der Richterperiode ausgebildet; Dichter verſchönerten ihre Form, ihr Geiſt entſprach aber dem Boden des damaligen ſittlichen Lebens [1]), und war ſehr verſchieden von der ſpäteren Geſtaltung des Inhalts im Pentateuch und dem Buche Joſua. Weder das legislatoriſche noch das levitiſch-prieſterliche Element des Pentateuch konnte den Mittelpunkt der Sage bilden, weil es in der Volksentwickelung ſelbſt noch keine hervorſtechende Bedeutung erlangt hatte; eben ſo mußten die Wunder und Theophanieen einen älteren und einfachern Charakter haben. Als ſpäter das traditionelle Geſetz ſchriftlich aufgezeichnet, und durch immer neue Elemente erweitert und vervollſtändigt wurde, als auch der Cultus und das Prieſterthum eine andere Geſtalt gewann, und mit der Zeit der ganze Cyklus älterer und ſpäterer Geſetze und Gebräuche auf Moſe zurückgeführt wurde, mußte auch die ältere Sage einen ganz anderen Geiſt erhalten [2]); die Umbildung geſchah aber gewiß nicht plötzlich und näherte ſich erſt ſeit dem ſiebenten Jahrhundert [3]) der gegenwärtigen Form des Pentateuch, ſo daß das achte Jahrhundert als Uebergangspunkt der einen Form zu der an-

[1]) Das Lied der Debora (Richt. 5.) und die leider zu kurzen Fragmente des Buches von den Kriegen Jehova's (4 Moſ. 21, 14. 17.) ſtellen dieſen Standpunkt dar.

[2]) Amos 5, 25. 26. ſtimmt nicht zur ſpäteren Form der Sage.

[3]) Im achten Jahrhundert trat das religiöſe Moment des Zuges durch die Wüſte in näherer Beſtimmtheit heraus, die prophetiſche Wirkſamkeit des Moſe, die Schließung des Bundes, die

deren anzusehen ist. Später als jene, aber früher als die letztere erhielt die Tradition von den Patriarchen im Allgemeinen die Form, in der wir sie kennen, und wenn auch einzelne Züge, wie Abraham's Kriegszug, die eigenthümliche Gestalt Melchisedek's[1]) und ähnliche, auf ein ziemlich spätes Zeitalter hinweisen, so fand man wenigstens keine Veranlassung, die ganze Form der Sage nach einer späteren Ansicht umzudeuten. Die Hauptmasse scheint vom zehnten bis zum achten Jahrhundert ausgebildet zu sein[2]); denn auf der einen Seite setzt die religiöse Grundanschauung, welche sich durch die ganze Sage zieht, der Bund Jehova's mit seinen Verheißungen, das höhere Selbstbewußtsein voraus, welches die Hebräer erst mit dem davidisch-salomonischen Zeitalter gewannen, wenigstens konnten die verschiedenen Seiten in der Vorstellung des Bundes erst jetzt die Form erhalten, welche sie dort behaupten, und noch später konnten die verschiedenen Hemmungen im Leben der Patriarchen, welche die Realisirung der Verheißungen aufzuheben scheinen, aber durch besondere Leitung Jehova's entfernt werden, zu Momenten der Grundanschauung verarbeitet werden; auf der anderen Seite schließen einzelne Züge ein späteres Zeitalter aus, namentlich die typische Weihe, welche die Patriarchen durch ihren Cultus solchen Orten ertheilen, welche schon den jüdischen Propheten des achten Jahrhunderts für profan galten, Bethel[3]), Sichem[4]), Beerseba[5]),

höhere Bedeutung von Aaron, Mirjam, die Sage von Bileam (Hos. 9, 13, 12, 14. 13, 4—6. Mich. 6, 3—8.); das Moment der Offenbarung wurde aber noch in idealer Allgemeinheit gehalten und die Satzungen über die besonderen Cultusformen waren ausgeschlossen.

[1]) 1 Mos. 14.

[2]) Die Züge, welche Hosea (12, 4. 5. 13.) aus Jakob's Geschichte erwähnt, setzen voraus, daß dieser Cyklus der Sage überhaupt ausgebildet war.

[3]) 1 Mos. 12, 8. 13, 3. 4. 28, 11. ff. 31, 13. 35, 7. 9. 15.

[4]) 1 Mos. 12, 7. 33, 20. 35, 4. vergl. Hos. 6. 9.

[5]) 1 Mos. 21, 31. 26, 23—25. 46, 1. vergl. Am. 5, 5. 8, 14.

ferner einzelne ſpäter anſtößige Cultusformen, wie Jakob's Salbſtein [1]), Abrahams Verſuchung, den Iſaak zu opfern, deren beſonderes paränetiſches Moment ſpäter bedeutungslos war und daher eine allgemeinere Beziehung erhielt, ferner Abrahams Geſchwiſterrehe [2]), manche Charakterzüge Jakob's, welche die eigentliche Volksſage als ihren urſprünglichen Boden verrathen, und der einen höheren ſittlichen Geiſt athmenden heiligen Sage ſpäter einverleibt wurden, weil ſie einmal vorhanden waren. Einzelne Elemente, wie die alte Sage vom Untergange Sodom's und Gomorra's [3]), konnten von den Kanaanitern adoptirt und nach dem ſittlichen Geiſte des Hebraismus umgebildet werden [4]). Dem Inhalte nach war dieſer Sagenkreis in beiden Reichen gleichmäßig vorhanden und ſtellte die allgemeine Einheit des volksthümlichen und religiöſen Selbſtbewußtſeins dar; der Form nach mußten aber manche Seiten im Reiche Juda einen anderen Charakter annehmen, manche waren auch wohl hier allein ausgebildet, wie die Sage von Melchiſedek, und die gegenwärtige Form der ſchriftlichen Aufzeichnung rührt von jüdiſchen Schriftſtellern her. Die Nachbarvölker der Hebräer wurden gewiß früh in dieſen Sagenkreis gezogen; dagegen konnte der Verſuch einer weltgeſchichtlichen Orientirung erſt ſpät gemacht werden, und die Urgeſchichte und Kosmogonie muß zu den jüngſten Elementen der Sage gehören. Mehrere Züge derſelben, welche auf ein höheres Alterthum hinweiſen, namentlich in der Sage vom Paradieſe, von den Giganten und dem babyloniſchen Thurmbau [5]), laſſen ſich nicht aus einem älteren hiſtoriſchen

---

[1]) 1 Moſ. 28, 18. 31, 13. 35, 14.
[2]) 1 Moſ. 20, 12. vergl. 2 Sam. 13, 13.
[3]) Amos 4, 11. Hoſ. 11, 8.
[4]) 1 Moſ. 19. vergl. Richt. 19.
[5]) 1 Moſ. 6, 1—4. 11, 7.

Standpunkte des hebräischen Bewußtseins erklären [1]), sondern aus der späteren Berührung mit dem Mythenkreise anderer Völker, woraus eine eigenthümliche Färbung der Anschauungsweise hervorging. Den wirklich historischen Standpunkt der Hebräer, worauf die Naturreligion und der Polytheismus in den idealen Monotheismus überging, kennen wir gar nicht; so weit wir die Geschichte zurück verfolgen können, sind beide Prinzipe im Volksbewußtsein gegeben, und wir können nur ihren Vermittelungsproceß beobachten. Ziehen wir von hier aus einen Schluß auf frühere Zeiten, so ist es nicht wahrscheinlich, daß das hebräische Bewußtsein auf irgend einer älteren Entwickelungsstufe der Form, welche jene Sagen darstellen, entsprochen habe. Denn das natürliche und polytheistische Element bildet darin nur ein Accidenz, welches zur Totalanschauung nicht recht stimmt und sich als fremdartiges Element verräth [2]). Im Allgemeinen hielt die Gestaltung des historischen Hintergrundes im Volksbewußtsein gleichen Schritt mit der weiteren Ausbildung und Fixirung der Vorstellung überhaupt. In den älteren Zeiten bis etwa zum siebenten Jahrhundert war dieselbe, soweit sie nämlich dem höheren Princip angehörte, idealer, allgemeiner und freier, aber auch abstracter; später wurde sie immer reicher und concreter, zugleich wurde aber auch die endliche Seite in der Anschauung wie im Cultus mehr fixirt, und was früher bewegliches Element des schöpferischen Geistes und dichterischer Anschauung gewesen war, in die Schranken des reflectirenden Verstandes gezogen.

---

[1]) Johannsen: Die kosmogonischen Ansichten der Juden und Hebräer (Altona 1833.) S. 12. Die Nachricht (1 Mos. 4, 26.), daß man in der Urzeit angefangen habe, den Namen Jehova's anzurufen (vergl. dagegen 2 Mos. 6, 3. Hos. 12, 10. 13, 4.), scheint die Bekanntschaft mit einem gleichbedeutenden Namen vorauszusetzen, viell. dem indischen Svajambhû.

[2]) Vergl. oben S. 444.

Dieſe Bewegung des Inhalts war auf der einen Seite allerdings ein Erſtarren der freien Thätigkeit des Geiſtes, auf der anderen aber durch eine höhere Nothwendigkeit bedingt, indem der Inhalt nur in ſolcher beſtimmteren Weiſe Bedeutung für das allgemeine Volksbewußtſein der Folgezeit erhalten konnte.

§. 25. Seit dem achten Jahrhundert erhielt der hiſtoriſche und mittelbar auch der religiöſe Geſichtskreis der Hebräer eine veränderte Geſtalt, indem ſie von jetzt an in den Entwickelungsgang der großen aſiatiſchen Reiche hineingezogen wurden. Das Reich Israel ging in dem Conflict mit der aſſyriſchen Macht gegen das Ende des achten Jahrhunderts unter, Juda erhielt ſich während der aſſyriſchen Periode, und, obgleich in Abhängigkeit, erlitt es keine ſo weſentliche Erſchütterung ſeines volksthümlichen Bewußtſeins, wie ſpäter in der chaldäiſchen Periode. Die welthiſtoriſchen Begebenheiten traten als Momente in die Anſchauung der göttlichen Weltregierung und in die Dialektik des Bundes zwiſchen Jehova und ſeinem Volke ein, das negative Moment ging aber jetzt noch in der einfachen Glaubensgewißheit unter. Der innere Gegenſatz des höheren und natürlichen Princips trat in Juda immer beſtimmter heraus; denn hier wirkten erleuchtete Propheten, und fromme Prieſter bildeten die geſetzlichen Beſtimmungen weiter aus; auf der andern Seite erhielt aber auch der Naturdienſt

neuen Zuwachs durch den seit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts allgemeiner verbreiteten Sonnencultus. Der fromme König Hiskia suchte den Höhendienst aufzuheben, seine dem Götzendienst ergebenen Nachfolger beschützten ihn aber von Neuem, so daß er bis auf Josia's Reform ungestört blieb. Indeß war im achten und siebenten Jahrhundert, bis auf Josia's Zeitalter herab, die Substanz des religiös-sittlichen Geistes vollständig entfaltet; da aber das Bewußtsein in lebendiger Production begriffen und mit seiner Wirklichkeit noch nicht zerfallen war, so hatte jener Geist noch die Form gediegener Einheit, schaute seinen Zweck noch nicht als gegenständliches Bewußtsein an, und ließ das Princip der Subjectivität und Moralität so wie die abstracte Reflexion in der sittlichen Sphäre und im Cultus nicht besonders hervortreten. Die letzteren Seiten bildeten sich erst seit dem Ende des siebenten Jahrhunderts bestimmter aus.

Mit dem achten Jahrhundert treten wir — die wenigen, zum Theil unsicheren Stücke der älteren Zeit abgerechnet — auf den historischen Standpunkt der Alttestamentlichen Schriftsteller, und der geschichtliche Verlauf des religiösen Geistes bildet von jetzt an den eigentlichen Inhalt unserer Wissenschaft, während alle früheren Standpunkte, welche das hebräische Princip durchlief, nur zur genetischen Erklärung derselben dienen, ihren Inhalt aber nur insofern ausmachen, als sie in dem folgenden höheren Bewußtsein ideell erhalten sind. Da wir bei dem zunächst vorhergehen-

den Stadium den Inhalt des Bewußtseins, den wir als Voraussetzung und Ausgangspunkt der uns erhaltenen Literatur ansehen können, möglichst bestimmt entwickelt haben, so brauchen wir den Fortschritt des Bewußtseins von jetzt an nur im Allgemeinen zu bezeichnen, und nur diejenigen Seiten, deren Ursprung und Zeitalter nicht sicher ist, genauer zu erörtern. Die weitere Ausführung der einzelnen Momente ist die Aufgabe der Wissenschaft selbst. Als nächsten Zeitraum fassen wir die Geschichte des achten und der größeren Hälfte des siebenten Jahrhunderts zusammen, etwa bis auf Josia's Cultusreform und Jeremia's Wirksamkeit, indem wir jedoch, wie immer, die Uebergänge als fließend denken. Historisch sichere Quellen haben wir freilich nur an den Werken der Propheten des achten Jahrhunderts, des Amos, Joel [1]), Hosea, Je-

[1]) Von dem höhern Alter Joel's bin ich jedoch keineswegs fest überzeugt; das gewöhnliche von den politischen Beziehungen entlehnte Kriterium des Alters, sofern bloß Phönizier, Philister, Aegypter und Edomiter (4, 4. 19.), nicht aber Assyrer oder Chaldäer als Feinde Israels erwähnt sind, ist höchst unsicher, wenn man auf der andern Seite die große Völkerbewegung gegen Jerusalem beachtet (4, 2. 9. 14.). Eckermann (Uebersetz. S. 44.) ging daher bis in's Zeitalter Josia's herab. Dann könnte man besonders an die Verheerungszüge der Scythen denken. Die Vorstellungen Joel's haben indeß die meiste Aehnlichkeit mit dem zweiten Theile des Zacharja (C. 9 bis 14.). Der Tag Jehova's ist schon fixirte Erwartung geworden; die Plagen sind nur dessen Vorboten (Joel 2, 1. 2.), er selbst ist in's Uebersinnliche gezogen, und nähert sich der späteren Anschauung vom Weltgericht (Joel 3, 4. Zach. 14, 4—7.); das Gericht ist bedingt durch einen allgemeinen Völkerzug gegen Jerusalem (Joel 4. 9. Zach. 12, 1. 2. 14, 1. 2.), und die Rettung der Völker durch ihre Bekehrung zu Jehova (Joel 3, 5. Zach. 14, 17. ff.). Dabei scheint Joel nicht bloß die Zerstreuung einzelner Israeliten, sondern das Exil Juda's, von welchem er auch allein spricht, als vergangen vorauszusetzen (Joel 4, 1. 2. 21.). Obige Feinde sind außer der sonst noch erwähnten Völkerschaar auch die Hauptfeinde beim Za-

saia[1]), Micha[2]), und für die erste Hälfte des siebenten Jahrhunderts sind wir wiederum auf wahrscheinliche Annahmen beschränkt; der Mangel ist jedoch nicht so fühlbar, weil wir in den älteren und späteren Propheten zwei feste Grenzpunkte haben, und darnach die Lücke leichter ausfüllen können. Außerdem fällt eine Reihe von Psalmen, von denen freilich einzelne auch etwas älter sein können,

---

charja (9, 1—7. 14, 19.). Ferner scheint Joel (4. 7.) anzudeuten, daß damals griechische Heere Phönizien bedrohten (vergl. Zach. 9, 13.). Die Verkündigung von allgemeiner Ausgießung des Geistes scheint den Gegensatz zu vorhandener falscher Begeisterung zu bilden (Joel 3, 1. 2. vergl. Zach. 13, 2—6.); die Vorstellung von der Tempelquelle (Joel 4, 18.) scheint später (Ezech. 47. 1. ff. Zach. 14, 8.), wie auch die Hoffnung, daß Jerusalem hinfort den Fremdlingen verschlossen bleiben werde (Joel 4, 17. Zach. 14. 11. 21.). Ist nun der zweite Theil des Zacharja nicht im achten oder siebenten Jahrhundert, sondern nach dem babylonischen Exil gedichtet, so wahrscheinlich auch Joel. Der Verfasser von Jes. 24—27. hat ihn zwar nachgeahmt; dies Stück fällt jedoch einige (vielleicht längere) Zeit nach dem Exil. Da indeß obige Gründe nicht schlagend genug sind, und jene Erscheinungen sich auch aus der eigenthümlichen Anschauungsweise des Propheten und manchen uns unbekannten historischen Verhältnissen ableiten lassen, so folge ich der gewöhnlichen Ansicht und benutze Joel für die gegenwärtige Periode, bis einmal sein Zeitalter nach allen Seiten genauer untersucht sein wird.

[1]) Es versteht sich von selbst, daß die unächten Stücke, wozu wir mit Hitzig auch Jes. 19, 16—25. (Hitzig: Begr. d. Krit. 163.) und C. 23. (Hitzig Comment. z. d. St.) rechnen, ausgeschlossen sind.

[2]) Als spätere Einschiebsel erscheinen uns hier Mich. 4, 9—14. und 7, 7—30., Stücke, welche zusammengehören und auf die chaldäische Periode hinweisen, nicht wegen der Erwähnung der babylonischen Gefangenschaft (Hartmann's Comment. 16. vergl. Jes. 39, 6.), sondern wegen der Zusammenhangslosigkeit jener Stücke und der bestimmten Voraussetzung jener Katastrophe. — Uebrigens dürfte auch Hosea über den Verdacht späterer Interpolationen nicht erhaben sein.

in jene beiden Jahrhunderte [1]), ferner die älteren Stücke des Pentateuch, sowohl die Substanz der älteren Gesetzgebung, die theilweise noch höher hinaufzurücken ist, als auch die ältere sich daran schließende, aber nur fragmentarisch erhaltene Relation, außerdem vereinzelte Stücke, wie die Episode von Bileam und ältere Gedichte [2]); auch die Bücher Samuelis gehören ihres Geistes wegen dieser früheren Zeit an, wie sie denn überhaupt die ältesten historischen Bücher des A. Testaments sein dürften; etwas später fallen die Bücher der Richter und Ruth. Von den Sprüchwörtern gehört gewiß ein bedeutender Theil diesem Zeitraum an [3]); die Seite jedoch, wodurch sie sich von den meisten Büchern des A. Testaments auszeichnen und das religiöse Princip weiterbilden, fällt später.

Betrachten wir zuerst den historischen Boden und die Weltstellung des hebräischen Staates, so finden wir, daß sich der Gesichtskreis der Hebräer allmälig erweitert, und zwar durch die historischen Verhältnisse selbst, nicht durch bloße Reflexion. War Israel in früheren Zeiten nur mit den kleineren Nachbarvölkern und vorübergehend auch mit Aegypten in Conflict gerathen [4]), so fing mit dem achten Jahrhundert das assyrische

---

[1]) Ps. 2. 7. 8. 15. 16. 18. 20. 21. 24. 26—28. 47. 48. 59. 60. 61. u. a.

[2]) Bileam's Orakel (4 Mos. 23. 24.) können erst am Ende des achten Jahrhunderts gedichtet sein, da C. 24, 24. sich auf den Einfall der Cyprier in Kleinasien unter Sanherib bezieht; doch kannte schon Micha die Orakel (Mich. 6, 5.). S. Hitzig's: Begriff der Kritik S. 54. Der Segen Jakob's kann wegen der messianischen Verheißung (1 Mos. 49, 10.) nicht wohl über das achte Jahrhundert hinaufgerückt werden. Der Psalm 2 Mos. 15. scheint Jes. 12. vorausgesetzt zu werden (2 Mos. 15, 2. Jes. 12, 1. 2.); auch Micha erwähnt Mirjam Mich. 6, 3.

[3]) Die Nachricht, daß dieselben, oder doch ein Theil, schon unter Hiskia gesammelt seien (Sprüche 25, 1.), ist nicht zuverlässiger als die sonstigen Ueberschriften Alttestamentlicher Bücher.

[4]) Joel 4, 9. ff. Amos 1. 2.

Reich an, ſeine Eroberungen über Vorderaſien und Aegypten auszudehnen, und gab dadurch dem hiſtoriſchen Bewußtſeyn der kleinen Staaten eine andere Geſtalt. Schon gegen das Ende des neunten Jahrhunderts griff die aſſyriſche Macht über mehrere Länder dieſſeits des Euphrat über; Völker wurden beſiegt und verpflanzt, und der Prophet Amos im Anfange des achten Jahrhunderts konnte ſchon dem gottvergeſſenen Iſrael und den grauſamen Nachbarvölkern mit einem ähnlichen Schickſale drohen [1]). Die hebräiſchen Könige ſelbſt riefen die Aſſyrer herbei; ſo zuerſt der iſraelitiſche König Menahem den aſſyriſchen König Phul, um ſich durch ſeinen Beiſtand auf dem Throne des durch Parteiungen zerriſſenen Reiches zu behaupten [2]); ſpäter der jüdiſche König Ahas den Tiglath-Pileſar zur Hilfe gegen Iſraeliten und Syrer [3]), welche auch beſiegt und theilweiſe in aſſyriſche Gefangenſchaft geführt wurden [4]). Juda und Iſrael waren den Aſſyrern tributpflichtig geworden. Als ſich etwas ſpäter der iſraelitiſche König Hoſea durch ägyptiſchen Beiſtand vom aſſyriſchen Joche befreien wollte, machte Salmanaſſar dem Reiche Iſrael ein Ende [5]). Die Aſſyrer unterwarfen nun die Nachbarvölker der Hebräer, welche auf dem Wege nach Aegypten lagen, namentlich die Philiſter und Moabiter [6]), und wandten ſich dann gegen Aegypten ſelbſt [7]). Als ſie hierauf Vorderaſien verließen, machte Hiskia im Vertrauen auf ägyptiſche Hilfe den Verſuch, ſich der aſſyriſchen Herrſchaft zu entledigen [8]), veranlaßte aber das

[1]) Amos 5, 27. 1, 3. 13. 4, 2. 3. 5, 9. 6, 7. 14. 9, 4. 9.
[2]) Um's Jahr 770. 2 Kön. 15, 19.
[3]) Um's Jahr 740. 2 Kön. 16, 5—9. Jeſ. 7.
[4]) 2 Kön. 15, 29. 16, 9. Jeſ. 8, 23.
[5]) Um's Jahr 722. 2 Kön. 17, 1—6.
[6]) Jeſ. 14, 29—32. C. 15. 16. 21, 11—17.
[7]) Jeſ. 20.
[8]) Jeſ. 28—32.

durch eine Verwüstung Judäa's [1]), und wurde mit Jerusalem nur durch eine im assyrischen Heere ausgebrochene Pest gerettet [2]). Der jüdische Staat blieb wahrscheinlich in Abhängigkeit von den Assyrern; seit der Mitte des siebenten Jahrhunderts war sie indeß weniger fühlbar oder hörte ganz auf, da das assyrische Reich in sich selbst zerfiel und die entfernteren Länder nicht mehr kräftig umfassen konnte [3]). Die nächste Veranlassung zu jenen Katastrophen gaben die inneren Zwistigkeiten der Hebräer; sie lockten die drohende Uebermacht selbst herbei und gingen gleich einfältigen Tauben in's Netz [4]); ein eitler kriegerischer Sinn [5]), falsches Selbstvertrauen [6]) und unrichtige Beurtheilung der historischen Verhältnisse [7]) ließen die Warnungen der Propheten verachten. Nur durch Eintracht, Selbstbeschränkung und Ruhe konnten sie dem drohenden Geschick entgehen [8]); es lag jedoch in einer höhern Nothwendigkeit, daß sie ihm theilweise unterlagen. Es kam nun darauf an, daß der religiöse Geist der Hebräer die veränderte Sphäre des wirklichen Lebens in sich aufnahm, die objective Dialektik der Geschichte auf den Boden der religiös-sittlichen Betrachtung erhob und sich so mit seiner Welt versöhnte. Die Organe dafür waren die Propheten; die Ereignisse der Gegenwart riefen ihre Begeisterung

---

[1]) Jes. 22, 1—14. C. 1. Ps. 59.

[2]) Jes. 33. 17, 12—18, 7. Ps. 48. 2 Kön. 18, 13 ff.

[3]) Micha 5, 4. 6. ahnt schon die Ohnmacht des assyrischen Reiches, da er dem erwarteten theokratischen Könige die Macht zutraut, die Assyrer bis in ihr eigenes Land zurückzutreiben, während die übrigen Propheten nur von der göttlichen Allmacht Hilfe erwarten.

[4]) Hos. 7, 11.

[5]) Jes. 2, 7. 3, 2. 23.

[6]) Jes. 5, 15. 18. 19. 22, 8. 9. 28, 15. Mich. 3, 11. Am. 9, 10.

[7]) Jes. 30, 1—7.

[8]) Jes. 30, 15.

hervor, und es kann nicht als zufällig angesehen werden, daß die meisten prophetischen Reden und Schriften durch bedeutende Ereignisse der Geschichte hervorgerufen, nicht aber aus dem gewöhnlichen Gange des sittlichen Lebens hervorgegangen sind. Nur die höhere Anschauung konnte Herrinn des Geschickes werden, während die Götzendiener an der Ohnmacht ihrer Götter verzagten, und der unbefangene und zugleich unklare Glaube rathlos dastand. Man muß sich ganz auf den religiösen Standpunkt der damaligen Geschichte stellen, um diese verschiedenen Seiten gehörig zu würdigen. Den Glauben an Jehova's Weltregierung, vermöge welches man selbst die über das hebräische Volk verhängten Unglücksfälle von der Einen weisen und gerechten Macht ableitete, dürfen wir nur bei einem geringen Theile des Volks voraussetzen; der Mehrzahl galt Jehova nur als Nationalgott, zu dessen Willen die Bewegungen anderer Völker nur ein negatives Verhältniß hatten, und der wohl im Zorne sein Volk verlassen, nicht aber andere Völker selbst dagegen führen und unterstützen konnte [1]). In der dringenden Noth, wie zur Zeit, da Juda von Sanherib's Heere verwüstet und Jerusalem eingeschlossen wurde, eilte ein Theil des Volkes mit Opfern und Gaben in den Tempel und bestürmte Jehova mit Gebeten [2]), ein anderer suchte in völligem Unglauben die noch übrige Frist durch Sinnengenuß auszufüllen [3]), die falschen Propheten, welche früher der Eigenliebe und Sinnlichkeit des Volkes geschmeichelt hatten [4]), mochten sich dann zurückziehen, und den weltlich gesinnten Großen lag das religiöse Interesse und damit die allgemeinere Betrachtung fern [5]). Die vom

[1]) Ps. 59, 6 ff. Jes. 37, 16 ff. Mich. 3, 11.
[2]) Jes. 1, 11—15.
[3]) Jes 22, 13.
[4]) Mich. 2, 11. 3, 5—7.
[5]) Jes. 22, 8—11. 28, 14. 15.

göttlichen Geiſt erfüllten Propheten machten dagegen den allgemeinen und ſittlichen Geſichtspunkt geltend; ſie faßten die einzelnen Ereigniſſe als Rathſchluß Jehova's auf, der vorlängſt gefaßt ſei [1]), und in der Idee des göttlichen Bundes und den damit geſetzten Strafgerichten ſeinen wahren und nothwendigen Mittelpunkt habe; die Drangſale des Volks wurden nach der noch nicht erſchütterten Vergeltungslehre als Strafe des Abfalls von Jehova, des Götzendienſtes, der Verbrechen und Laſter angeſehen, die Aſſyrer als unſelbſtſtändiges Werkzeug in Jehova's Hand, als die Zuchtruthe, die Jehova ſchwingt, aber auch wieder zerbricht, wenn der Zweck erreicht iſt. Mit dem Strafgericht, das über Israel erging, wurde daher gewöhnlich ein zweites Strafgericht über die hochmüthigen Feinde in Verbindung geſetzt, weil dieſe den göttlichen Zweck und deſſen Grenzen nicht erkannten, und ſelbſtſtändig zu handeln wähnten [2]); die eine oder andere Seite wurde dann hervorgehoben, wie die Umſtände und der praktiſche Zweck es erheiſchten. So demüthigte Jehova die eine irdiſche Macht durch die andere, und durch die Folge der Ereigniſſe zuletzt alle, damit er allein erhaben daſtände, und ſein Volk das Bewußtſein erhielte, daß alles Irdiſche und ſcheinbar Mächtige und Erhabene nichtig, und Jehova die Eine wahrhafte Macht ſei, bei welcher das Bewußtſein Zuflucht und Ruhe fände [3]). Dieſe erhabene Anſchauung, welche in dieſem Zeitalter der Prophet Jeſaia am beſtimmteſten und ſchönſten ausgeſprochen hat, kann nur im Zuſammenhange mit den hiſtoriſchen Verhältniſſen jener Zeit richtig gewürdigt werden; ſie war früher in dieſer ausgebildeten und lebendigen Form nicht möglich, weil die Hebräer vorher nur mit kleinen Völkern zu thun hatten, und der Gegenſatz menſchlicher Macht und gött-

[1]) Jeſ. 37, 26. 10, 6. 12.
[2]) Jeſ. 10, 7—19. 14, 24—27. C. 33. 37, 22—29.
[3]) Jeſ. 2, 11—22. 28, 16. 33, 21.

licher Allmacht nicht in jener großartigen Weise zum Bewußtsein kam; sie war aber auch später in solcher einfachen Gediegenheit nicht mehr möglich, weil die späteren Katastrophen der Weltgeschichte eine andere Bedeutung für das bereits gebrochene Bewußtsein des hebräischen Volks haben mußten, und das Verhältniß der menschlichen Macht zur göttlichen Allmacht (wie bei den Eroberungen des Cyrus) anders bestimmt war. Die wunderbare Erhaltung Jerusalems und des jüdischen Reiches am Rande des Verderbens, und zwar nicht durch menschliche Hilfe, sondern durch die unmittelbar von Jehova abgeleitete Pest, war ein Ereigniß, das in dieser Weise und mit diesen Resultaten für das religiöse Bewußtsein nur einmal in der jüdischen Geschichte vorgekommen ist. Sehen wir aber auch von den einzelnen Ereignissen, welche den religiösen Glauben der Hebräer stärken konnten, ab, und suchen die allgemeine Bedeutung zu würdigen, welche die asiatischen Weltherrschaften für das hebräische Bewußtsein hatten, so dürfen wir über dem negativen Moment das bedeutendere positive nicht übersehen; das letztere war vielmehr der eigentliche Gewinn, den der religiöse Geist daraus zog, aber auch nur kraft seiner eigenen Energie und Selbstgewißheit daraus ziehen konnte. Die Vorsehung ließ daher den Conflict des hebräischen Volkes mit jenen Reichen erst eintreten, als das hebräische Princip bereits innerlich erstarkt war, was durch die relative Macht und Selbstständigkeit des Staates seit dem davidischen Zeitalter und noch mehr durch die seit jener Zeit immer mehr gediehene sittliche Durchbildung geschehen war. Eine weniger entwickelte Form des Geistes, wie wir sie in der Richterperiode und selbst noch etwas später voraussetzen mußten, konnte die Gegensätze nicht überwältigen, ja wir dürfen sogar behaupten, daß die sittliche Volkskraft noch im achten Jahrhundert der härteren Prüfung, welche sie später in der chaldäischen Periode zu bestehen hatte, nicht gewachsen war. Es lag daher im Plane der Vorsehung, daß das

Reich Juda während der aſſyriſchen Periode noch erhalten wurde, damit das Bewußtſein durch die bisherige Dialektik der Weltgeſchichte erſtarkte und auch innerlich tiefere Wurzeln ſchlüge, wie es ſich am Ende des Zeitraums durch Joſia's Reformen offenbarte. Die Zuverſicht der Propheten floß nicht bloß aus der Anſchauung der abſtracten Idealität, daß Jehova die bewegende Macht ſei über alle Völker [1]), ſondern auch, und zwar vorzugsweiſe, aus dem ſittlichen Bewußtſein, daß das Volk zum weſentlichen und nothwendigen Träger des göttlichen Zweckes berufen ſei, und deshalb wohl gezüchtigt, ja bis auf einen kleinen Reſt vermindert werden, nicht aber gänzlich vertigt werden könne [2]). Dieſes tiefe, bewunderungswürdige Bewußtſein, das von jedem engherzigen Nationalſtolz und jeder ſchwärmeriſchen Hoffnung wohl zu unterſcheiden iſt, bildete den ſichern Felſen, an welchem der tobende Völkerſturm ſcheitern mußte; dasſelbe war zwar noch nicht zur Form des Selbſtbewußtſeins gelangt, wie wir es ſpäter im Exil vom Verfaſſer des zweiten Theiles des Jeſaia ausgeſprochen finden, äußerte aber deſſenungeachtet in gediegener Einheit mit dem hiſtoriſchen Bewußtſein überhaupt ſeine höhere göttliche Lebenskraft. Dieſer ſittliche Particularismus, der aber den ſittlichen Univerſalismus an ſich ſchon umſchloß, und die Beſtimmung und das Heil des Allgemeinen in der in ſich concentrirten Form der Volksindividualität durch eine dieſem Princip noch entfremdete Welt trug, war ſchon im Anfange des achten Jahrhunderts ausgebildet und erhielt im Verlauf desſelben immer mehr Feſtigkeit [3]), ſo daß die abſtracten Beziehungen der Weltregierung überhaupt in dieſen ihren concreten Grund und Mittelpunkt verſenkt werden konnten, daß mithin der gött-

---

[1]) Jeſ. 14, 26. 27. 29, 5. 6.

[2]) Jeſ. 6, 13. 4, 2. 3. 10, 22. 23.

[3]) Amos 3, 2. 6, 1. 2. Joel 2, 17. 3, 5. 4 Moſ. 23, 9. 10. Jeſ. 4, 2. ff. 5, 7. ff. 12, 6. 37, 35.

liche Rathschluß, der über alle Völker gefaßt war, immer einen gediegenen Hintergrund und Endzweck hatte. Die besondere Weise, wie die Weltbegebenheiten auf den göttlichen Rathschluß zurückgeführt wurden, war theils durch ihre eigene Form bedingt, theils durch die abstracte Form, worin die Hebräer den Zweckbegriff auffaßten, sofern sie Nothwendiges und Zufälliges, Bestimmung und Schicksal, Absicht und Erfolg nicht gehörig auseinanderhielten [1]). Die welthistorischen Begebenheiten traten unmittelbar als Momente in den göttlichen Rathschluß ein; es war Jehova, der Völker versetzte, Throne umstürzte, Menschen erwürgte und Götzen zerschmetterte, seine Thätigkeit fiel zusammen mit der That seiner historischen Organe, und die Qualität der letzteren wurde daher auf den göttlichen Willen übergetragen. Dieß geschah nicht bloß in dichterischer Anschauung, wonach Jehova wie ein Kriegsheld brüllt und die Völker schlägt, daß die Leichname wie Kehricht auf den Gassen liegen, sondern auch in der mehr prosaischen Reflexion, welche die Begebenheiten in abstracter Einheit auf den göttlichen Rathschluß zurückführte. Die endliche Erscheinungsform, welche unmittelbar als Moment in den göttlichen Willen eintrat, wurde zwar verklärt durch die höhere Einheit des göttlichen Rathschlusses, worin die Erscheinung eben nur als solche, als Offenbarung der Strafgerechtigkeit und Läuterungsproceß des erwählten Volkes betrachtet wurde, die Form der Strafen entsprach jedoch dem damaligen historischen Standpunkte, und alle drohenden, ermahnenden und verheißenden Elemente des Alten Testaments können nur aus demselben verstanden werden. Nun hatten die großen asiatischen Reiche, welche nach einander das hebräische Bewußtsein bedingten, in der That die welthistorische Bestimmung, die endliche Schranke und Selbstsucht der kleineren Völkerschaften allmälig zu vernichten, ihre Bewegung nach

[1]) Jes. 6, 9. 10. Vergl. unten das zweite Capitel.

außen hatte zunächst dieß negative Resultat für jene Völker, und war vom sittlichen Standpunkte angesehen ein großes Strafgericht, welches über die Welt erging. Die kleinen Nachbarvölker der Hebräer und die letzteren zum Theil selbst hatten in natürlicher Rohheit und Selbstsucht einander zerfleischt, hatten Vertilgungskriege miteinander geführt und rohe Grausamkeiten verübt, wie sie für längere Zeit nur bei den Fehden ohnmächtiger Stämme vorkommen [1]). Bei den Eroberungen jener Reiche konnten dergleichen nur vorübergehend eintreten, nicht weil ihr sittliches Bewußtsein eine höhere Form hatte (die Perser zum Theil ausgenommen), sondern weil sie ohne Vernichtung des Gegensatzes bestehen konnten. Sie hoben denselben in der Regel nur theilweise auf, indem sie die kleineren Völker von ihrem väterlichen Heerde trennten und so für das Ganze erhielten. Freilich mußte es diesen als ein hartes Geschick erscheinen, wenn sie von dem Boden, mit welchem sie zusammengewachsen waren, der ihnen als Geschenk ihrer Götter und als besonders heilig galt, getrennt, wenn Hohe und Niedere, Fürsten und Priester ohne Unterschied in Fesseln geschlagen, Städte und Tempel zerstört wurden, und es mußte auf einem tieferen Standpunkte Zweifel an der Macht der Landesgötter [2]), bei einer höheren Reflexion Zweifel an einer gerechten Weltregierung erwachen [3]). Die Geschichte offenbarte die herbe Strenge des Geschickes, eine furchtbare Nothwendigkeit, welcher das Endliche und Schwache unterlag, und in der Form des göttlichen Rathschlusses aufgefaßt, ein hartes Strafgericht über Jehova's Feinde, Tage der Angst und des Dunkels, wo der Mensch vor dem Schrecken der göttl-

---

[1]) Amos 1, 3—2, 3. 2 Kön. 3, 19. 25. 15, 16. Das schlimmste Beispiel hatte einst David's Feldherr gegeben 1 Kön. 11, 15. 16.

[2]) Jes. 10, 9—11. 36, 18—20.

[3]) Hiob 12, 14—25.

lichen Majeſtät ſich in Höhlen verkriecht, ſeine Götzen wegwirft und troſtlos der Vernichtung entgegenſieht [1]). So bildete ſich bei den Propheten allmälig die Vorſtellung vom Tage Jehova's als einem furchtbaren Gerichtstage aus [2]), eine Anſchauung, welche urſprünglich von wirklichen oder doch möglichen Verheerungen durch feindliche Heere, ſeltener wohl auch von furchtbaren Naturerſcheinungen ausging, und in allen härteren Drangſalen Iſrael's oder fremder Völker Realität hatte, ſpäterhin aber zu einem beſtimmteren Typus prophetiſcher Drohung ausgebildet und eben darum in unbeſtimmterer Allgemeinheit gehalten wurde [3]). Es war die welthiſtoriſche Dialektik des Endlichen, vermöge welcher dem Volke jede Stütze, woran ſich der ungöttliche Sinn hielt, geraubt werden ſollte, damit es im Untergange des Nichtigen das verzehrende Feuer der Gerechtigkeit erblickte, wodurch der Heilige Iſrael's ſich an ſeinen entarteten Kindern heiligte. Die Strafen und Drohungen waren hart, aber nicht härter als die Geſchichte ſelbſt, und dem damaligen ſittlichen Standpunkte angemeſſen; das ganze Gemeinweſen war durch Götzendienſt, Verbrechen und Laſter aller Art verunreinigt und fiel der göttlichen Strafe anheim. Ueber das Schickſal der einzelnen Frommen dagegen reflectirte man in der objectiven Betrachtung noch nicht weiter; ein heiliges Geſchlecht ſollte ja bleiben; dieſe Gewißheit gab dem Gerechten die Zuverſicht, bei Krieg, Hungers-

---

[1]) Jeſ. 2, 19. ff. 5, 25. 30. 8, 21. 22. 10, 3. 4.

[2]) Am. 5, 18. 6, 3. Jeſ. 2, 12. 8, 20—22. Micha 2, 3. 5, 9. ff. Joel 3, 3. 4. Wie ſich dieſe Form der Vorſtellung ſchon bei Joel bilden konnte, ſein höheres Alter vorausgeſetzt, ſcheint Credner (z. d. St.) nicht genügend erklärt zu haben.

[3]) Lag die Wahrſcheinlichkeit einer Verheerung noch außer dem Geſichtskreiſe, ſo pflegten die Spötter den Gerichtstag, den die Propheten beſtändig verkündigten, herauszufordern. Am. 5, 8. Jeſ. 5, 18. 19. 28, 15.

noth und Pest erhalten zu werden [1]). Gingen auf der anderen Seite die gefürchteten Strafgerichte ganz oder theilweise vorüber und wurden selbst die Schuldigen verschont, so offenbarte sich darin die göttliche Langmuth, Gnade und Barmherzigkeit und lud die Sünder zur Besserung ein [2]). Aus den Stürmen der Gegenwart und im Gegensatze zu dem falschen kriegerischen Sinne der Großen und mehrerer Könige, welcher die nächste Veranlassung zu der assyrischen Geißel gegeben hatte, bildete sich bei den Propheten die Erwartung von einem Reiche des Friedens aus, wo Wagen und Rosse aus Israel ausgerottet, und das Volk in der Furcht Jehova's von einem gerechten und milden Herrscher geleitet werden sollte [3]), woran sich dann noch höhere geistige Hoffnungen anschlossen. Waren früher Elia und Elisa Wagen und Reiter für Israel gewesen [4]), so wurden auf dem gegenwärtigen historischen Standpunkte die jüdischen Propheten Friedensboten, und drangen darauf, daß sich das Volk auf sich selbst beschränken und durch innere sittliche Entwickelung den Segen Jehova's erwerben sollte. Vergleichen wir das religiös-volksthümliche Bewußtsein dieses Zeitalters mit dem späteren Zustande in der chaldäischen Periode, so zeigt sich schon ein bedeutender Unterschied, sofern jetzt der historisch-sittliche Boden im Reiche Juda — und von diesem kann hier allein die Rede sein — noch nicht wesentlich erschüttert, die religiöse Anschauung und die sittliche Thätigkeit daher noch nicht von ihrer Basis gelöst war, daß ferner die inneren Gegensätze des natürlichen und höhern Princips noch nicht so schroff und nackt einander gegenübertraten, daß die Entwickelung des letzteren selbst noch einfache Ge-

---

[1]) Jes. 33, 14—16.

[2]) Hos. 11, 9. Joel 2, 13. Jes. 12, 1. 30, 18. 33, 2.

[3]) Mich. 4, 1—4. 5, 9. 10. Jes. 2, 2—4. 9, 4. 11, 1—10.

[4]) 2 Kön. 2, 12. 13, 14.

diegenheit behauptete und die Zweifel noch außerhalb desselben fielen, nicht, wie später, Momente seiner eigenen Bewegung geworden waren. Diese einfachere Gestaltung des Volksbewußtseins war eben sowohl durch den innern Zustand des Staates als durch die äußeren Verhältnisse bedingt. Noch behauptete sich der Glaube, daß der Staat ungeachtet der drohenden Stürme bestehen und durch fortschreitende Sittlichkeit eine schönere Zukunft erringen werde; die Drohungen einer Wegführung des Volkes und der Verödung von Stadt und Tempel [1]) hatten noch nicht die Gewißheit erlangt, wie später, der Geist erhob sich daher noch nicht so weit über die äußeren Erscheinungsformen, war noch nicht in sich gebrochen und an dem abstract-allgemeinen Princip irre geworden; die religiös-sittliche Substanz war darin begriffen, sich aus dem weltlichen Sinne, der unsittlichen Erscheinung und den mechanischen Cultusformen herauszuringen, ließ aber in ihrer inneren Bewegung die Gegensätze noch verschwinden, und hatte noch keine bestimmtere Tendenz, die moralische Sphäre von der sittlichen zu unterscheiden. Die letztere tritt gewöhnlich bei den Völkern ein, wenn die objective Sittlichkeit sich dem Untergange naht, und nicht bloß das Schicksal Einzelner — denn diese verschwinden so lange, als sie in ihrer Einzelnheit und damit Zufälligkeit dastehen — sondern der ganze Zusammenhang des Gemeinwesens eine Ausgleichung der Widersprüche des sittlichen Bewußtseins nothwendig macht. Das ältere Bewußtsein enthielt daher die Sittlichkeit in unreflectirter, abstracter Gestalt, und der sittliche Zweck concentrirte sich in der Anschauung Jehova's als des Heiligen Israels [2]). Der Aus-

---

[1]) Micha's Weissagung von der Zerstörung Jerusalems und des Tempels (3, 12.) steht in dieser Form einzig da, wie man auch später zur Zeit des Jeremia erkannte (Jer. 26, 18.).

[2]) So heißt Jehova vorzugsweise bei Jesaia, und es ist allerdings richtig, daß der Ausdruck nicht im moralischen Sinne gefaßt

druck umſchloß alle theokratiſchen Beziehungen Jehova's zu einfacher Totalität, die ganze Bewegung eines abſoluten und heiligen Willens, welcher durch Segnungen und Strafen, Freundlichkeit und Grimm, Verheißungen und Drohungen ſich Anerkennung verſchaffte, dieſen Anerkennungsproceß aber zunächſt in Israel durchführte[1]), ſo daß andere Völker nur die Allmacht, Israel dagegen auch den ſittlichen Inhalt der göttlichen Offenbarung erkannte.

Die Vorſtellung von der Theokratie hatte mit der Zeit immer mehr Gehalt gewonnen und erreichte in dieſem Zeitalter ihre ideale Vollendung und eine ſolche Feſtigkeit und Gediegenheit, daß ſie in ſpäteren Zeiten, wo dem Bewußtſein der feſte Boden der Realität entrückt wurde, den abſtracten Einheitspunkt bildeten, um welchen ſich alle Wünſche und Hoffnungen drehten. Was nämlich die hebräiſche Vorſtellung von einem Nationalgotte, der zugleich Geſetzgeber und Herrſcher des Volks war, von den verwandten Vorſtellungen anderer orientaliſchen Völker unterſchied, das gab ihr auch die bewunderungswürdige Feſtigkeit, die ſpäterhin freilich bei einem großen Theile des Volks in eitle Hartnäckigkeit ausartete; es war der ſittliche Inhalt der Vorſtellung, der heilige Wille Jehova's, der an und für ſich über die ganze Sphäre des natürlichen und endlichen Daſeins erhaben war, und bei allen Drangſalen und Verküm-

---

iſt. Man würde aber die ganze Anſchauung verkennen, wenn man darin weiter nichts als ein numen venerandum fände. Der Heilige wird als heilig anerkannt durch ſeine Gerichte (Jeſ. 5, 16. 29, 23.), durch Vertilgung der Sünder und Demüthigung des menſchlichen Hochmuths. Es liegt darin die Erhabenheit der Subſtanz und des abſoluten Zwecks, und zwar in unbefangener Einheit, ſo daß die heilige Abſicht und ihre Erſcheinung, Inneres und Aeußeres, Zweck und Macht der Realiſirung nicht auseinandertreten. Inſofern iſt der Ausdruck für dieſes Zeitalter charakteriſtiſch.

[1]) Amos 3, 2.

merungen des Volks die absolute Macht behielt, sich irgendwie Realität zu geben, dessen Bethätigung vom Volke auch in allen Lagen anerkannt werden konnte, sofern ja die Leiden sich immer als Strafen oder Läuterungsmittel und Durchgangspunkte zu größerer Herrlichkeit ansehen ließen. War einmal die Vorstellung von der Theokratie tief und lebendig ausgebildet, so konnte mit der Aufhebung des irdischen Staates und einer partiellen Zerstreuung des Volks die Macht seines religiösen Bewußtseins und seiner höheren Einheit nicht zerstört werden, wenn nicht etwa eine gänzliche Vereinzelung der Individuen die Form des Selbstbewußtseins unmöglich machte. Auf früheren Standpunkten der Entwickelung sahen wir [1]), daß die Vorstellung von der Theokratie im eigentlichen Sinne des Wortes sich erst auf dem Grunde des wirklichen Staates, also erst seit dem davidisch-salomonischen Zeitalter ausbilden konnte. Zu ihrer tieferen Gestaltung war nun weiter erforderlich, daß das wirkliche Gemeinwesen in einen relativen Gegensatz zu seinem Begriffe oder Zwecke trat, daß anerkannt wurde, wie die weltlichen Machthaber und Richter ihre absolute Bestimmung nicht erfüllten und in demselben Maaße die rechtliche und sittliche Gestaltung des Gemeinwesens hinter ihrem Urbilde zurückblieb. Die Macht des göttlichen Gesetzes, welche im Bewußtsein seiner erleuchteten Repräsentanten, namentlich der Propheten, die Totalität des Begriffes setzte, rief so allmälig ein ideales Reich des Rechtes und der Sittlichkeit hervor, das sein bewegendes Princip in dem Heiligen Israel's, seine Organe in den von Jehova begeisterten Propheten und den vom Geist des Rechtes, der Kraft und der Milde beseelten Königen, seine Realität aber nur in gebrochener Weise und mehr in der frommen Hoffnung als im wirklichen Staate hatte. Die Theokratie war nicht bloß eine abstracte Vorstellung, nicht bloß fromme Hoffnung und Flucht aus der

[1]) S. 208. ff.

Wirklichkeit; sie hatte vielmehr die Form der Idee, der Einheit des Begriffes und der Realität, die Seiten waren aber nicht wahrhaft versöhnt, und insofern entsprach die Wirklichkeit dem Begriffe nicht, die Form der Idee war nicht wirklich gesetzt. Daher konnten sich auch leicht abstracte Elemente anschließen, wie die Ansicht, daß das irdische Königthum den wahren Begriff der Theokratie aufhebe und die Einführung desselben Abfall von dem einzig wahren und unsichtbaren Könige sei. Solche Vorstellungen wurden durch manche Unvollkommenheiten des orientalisch-hebräischen Despotismus überhaupt und durch die Regierung mehrerer götzendienerischer und ungerechter Könige im Besondern veranlaßt [1]), waren aber nie allgemeines und wahrhaft gegenwärtiges Bewußtsein, wie besonders die Hoffnungen von der dereinstigen Vollendung der Theokratie zeigen. Denn hierin wurde, wenigstens so lange der hebräische Staat bestand, immer ein vollkommner Herrscher aus David's Geschlecht mitgenannt, oder stillschweigend vorausgesetzt. Die vollendete Idee der Theokratie, wie sie im prophetischen Bewußtsein lag, erkennen wir am deutlichsten aus jenen Hoffnungen, welche ja nur das Postulat waren, welches der hebräische Geist von seinem Begriffe ausgehend setzte. Die historischen Verhältnisse hatten nun bis zum Ende des achten Jahrhunderts herab alle Voraussetzungen geliefert, wodurch die Geburt der Idee bedingt war. Der weltliche Staat als solcher war durch eigene Schuld dem Untergange nahe gebracht, das Reich Israel war durch Factionen, Gesetzlosigkeit und Schwäche gebrochen, und erlag zuletzt dem Geschick, der Volksgeist war auf die innere

[1]) Diese Vorstellung finden wir in den BB. Samuelis, deren Geist diesem Zeitalter angehört 1 Sam. 8, 6. ff. C. 12. vergl. oben S. 298. ff.; ferner bei Hosea in Beziehung auf den anarchischen Zustand des Reiches Israel (Hos. 8, 4. 10, 3. 13, 10. 11. vergl. 3, 4. 5.)

Entwickelung als seine eigenthümliche Bestimmung hingewiesen, und der sittliche Geist hatte auch, trotz der innern Gegensätze, immer tiefere Wurzeln geschlagen. So konnte denn Jehova in einem höheren und tieferen Sinne, als es früher möglich gewesen war, Gesetzgeber, Herrscher und Beschützer des Volkes [1]), Heiliger Israels und Felsen des Vertrauens genannt werden, der auf Zion den Grundstein des höheren Staates gelegt hatte [2]), und sich nicht bloß durch Strafgerichte, sondern auch durch Sündenvergebung und Beschirmung seines Volkes verherrlichte [3]). Von der Zukunft, und zwar der näheren, erwartete man die Realisirung der Idee; indem Jehova gerechtere Herrscher [4]) und Richter [5]) und eine größere Fülle von Gotteserkenntniß und sittlichem Leben [6]) erwecken werde, welche dann auch größeren irdischen Segen zur Folge habe. An die Idee der Theokratie, in dieser idealen Weise gefaßt, schlossen sich dann zugleich die universalen Hoffnungen der Verbreitung der wahren Religion zu anderen Völkern, die jedoch in dieser Periode immer noch ganz allgemein und unbestimmt gehalten waren. Es leuchtet leicht ein, daß die Idee der Theokratie, wie sie zu ihrer festeren Gestaltung das wirkliche Gemeinwesen voraussetzte, auch nicht später, nachdem dasselbe schon untergegangen war, hinterher noch ausgebildet werden konnte; sie erhielt später allerdings noch eine höhere Gestaltung, das Eigenthümliche der gegenwärtigen Periode besteht aber gerade darin, daß sie von der Wirklichkeit noch

---

[1]) Jes. 33, 20—22.

[2]) Jes. 28, 16. ff.

[3]) Jes. 33, 24. 4, 3—6.

[4]) Am. 9, 11. Mich. 4, 8. 5, 1. ff. Jes. 9, 5. 6. 11, 1. ff. 32, 1. ff.

[5]) Jes. 1, 26.

[6]) Am. 8, 11. Joel 3, 1. ff. Hos. 14, 3. Jes. 8, 20. 11, 9. 32, 15. ff.

nicht gelöst war und daher weniger Elemente enthielt, die über den sittlichen Standpunkt eigentlich hinausgingen. Die Haupttendenz ging dahin, durch den höheren Begriff die wirklich gegebenen Verhältnisse zu verklären, und so den positiven Inhalt, welcher in der Vorstellung des göttlichen Bundes und des Bundesvolks lag, durch die negativen Momente hindurch zu vermitteln und mit der Wirklichkeit auf einfache Weise zusammenzuschließen. In der prophetischen Dialektik bildet in der Regel die Unangemessenheit der Erscheinung und der Idee, der Abfall des Volks von Jehova (der aber in der That immer stattgefunden hatte, und nur in der göttlichen Erwählung und Bestimmung des Volks, also dem Begriffe nach, aufgehoben war) den Ausgangspunkt, die göttlichen Strafgerichte die Mitte, und die Verheißungen einer bessern Zukunft, die unter der Bedingung der Bekehrung und Besserung eintreten werde, den Schluß des Ganzen; die ersten beiden Seiten waren aber noch nicht zum Extrem fortgeschritten, ihre Versöhnung war daher einfacher und weniger durch Wunder und Anschauungen, die den historischen Boden verließen, vermittelt. Die Hauptorgane der Idee waren die Propheten, deren Begeisterung bis zum achten Jahrhundert herab allmälig die Klarheit und Gediegenheit gewonnen hatte, wie sie zur Durchbildung so großartiger Anschauungen nothwendig war. Die uns erhaltenen Werke der älteren Propheten stellen die theokratische Gesinnung am einfachsten und tiefsten dar; die unmittelbare Weise der ekstatischen Erregung war allmälig der höheren, selbstbewußten Anschauung gewichen, welche die Totalität umfaßte und auch den Zusammenhang der historischen Verhältnisse richtiger würdigte als die weltlichen Machthaber, der Conflict des Staates rief eine höhere Begeisterung hervor, und die weiter gediehene formelle Bildung des Volks veranlaßte sie, öfter, als es früher geschehen sein mochte, ihre Reden aufzuzeichnen und als bleibendes Zeugniß

der Nachwelt zu hinterlassen [1]). Das höhere Selbstbewußtsein, welches sie vom theokratischen Staate hatten, mußte sich mit der Zeit Eingang verschaffen; namentlich wirkte der große Jesaia höchst wohlthätig auf den frommen König Hiskia, welcher die

[1]) Die hebräischen Propheten gewinnen bedeutend, wenn man zu ihrer Beurtheilung die richtigeren kritischen Ansichten über das Zeitalter der hebräischen Literatur mitbringt. Kehrt man die Geschichte um, und macht den Pentateuch in vorliegender Gestalt zum ältesten Buche des A. T., so fällt die Originalität auf diese Seite, und man muß sich wundern, daß die älteren Propheten seinen Inhalt nicht gründlicher und umfassender anzuwenden wußten und nie darauf zurückkamen, um manche Sitten und Gebräuche mit Einem Schlage als den eigenen Worten Jehova's stracks zuwiderlaufend zu erweisen. Läßt man dagegen das Gesetz allmälig entstehen, so fällt das Originelle weit mehr auf die Seite der Propheten, und ihre Erscheinung erweckt die größte Bewunderung und Verehrung. Man sieht bei ihnen, wie sie auf der einen Seite allerdings die sittliche Substanz des Volksgeistes zur Voraussetzung haben, auf der andern aber das wahrhaft Allgemeine, die Idee der Theokratie im Kampfe mit den Verhältnissen erringen; bei ihnen die Unruhe des Strebens und Schaffens, die Macht des göttlichen Geistes, welche widerstandslos ihre Organe ergreift und heiligt, im Pentateuch die Ruhe des Resultats, die einfache Selbstgewißheit, welche den Kampf überwunden hat und nur in den paränetischen Elementen den prophetischen Boden betritt. Uebrigens bürgt die Klarheit und Gediegenheit der prophetischen Reden, wie auch die schriftstellerische Thätigkeit und die besonnene und umfassende Wirksamkeit der Propheten dafür, daß man unter den Individuen dieses Zeitalters, deren Werke uns erhalten sind, und anderen diesen ähnlichen, keine fortwährend in Ekstasen schwebende Hellseher zu denken habe. Eine solche Form des Allgemeinen, wie jene Schriften sie darstellen, kann überhaupt nicht aus der Ekstase erklärt werden, sondern nur aus einer höheren Form der Erleuchtung, welche die unmittelbare Form der ekstatischen Erregung überwunden hat. Dieß wird sich später durch die Kritik des Alttestamentlichen Offenbarungsbegriffs deutlicher zeigen. — Merkwürdig ist es, daß die Prophetenvereine, welche wir im vorigen Zeit-

erste mehr durchgreifende Reform des Cultus unternahm [1]). Man hat den letzteren Act öfter in einseitiger Beziehung auf den äußern Cultus und die Hierarchie aufgefaßt, darin aber seine höhere Bedeutung verkannt. Daß die Reform im Interesse der am Tempel angestellten Priesterschaft unternommen sei, läßt sich durch nichts erweisen, und ist nach den damaligen Verhältnissen zu urtheilen nicht wahrscheinlich. Die Geschichte erwähnt unter Hiskia zwar Aelteste der Priester [2]), die der König zugleich mit seinen Beamten in der Noth zu Jesaia sandte, was auf der einen Seite einen gewissen Verband der Priesterschaft, auf der andern das gute Vernehmen, worin sie mit dem Könige standen, voraussetzt; allein weit bedeutender war der Einfluß des Jesaia, und es läßt sich mit Grund behaupten, daß der fromme aber schwache König in Religionssachen nichts ohne Wissen des Propheten, wenigstens nichts gegen seinen Willen unternahm. In der That waren die Mißbräuche, welche abgeschafft wurden, dieselben, gegen welche auch Jesaia [3]) und die übrigen Propheten eiferten; war das Land voll von Götzenbildern, so standen dieselben gewiß auch mit dem Höhencultus in Verbindung, wenngleich derselbe zum Theil der Verehrung Jehova's galt, wie umgekehrt die Propheten allen Bilderdienst, auch die Stiersymbole in Israel, die doch ausdrücklich Jehova darstellen sollten, als Abfall und Götzendienst verwarfen. Das höhere Bewußtsein dieses Zeitalters hatte sich absolut über die Idolola-

---

alter antasen, spurlos aus der hebräischen Geschichte verschwinden. Am Ende des neunten Jahrhunderts scheinen sie schon in Verfall gekommen zu sein (Amos 2, 11. 12.); wenigstens waren solche Reden, wie sie Amos in Bethel hielt (Am. 7.), im Reiche Israel wohl nicht gerade häufig.

[1]) 2 Kön. 18, 3—6. 22. Jes. 36, 7.

[2]) 2 Kön. 19, 2. Jes. 37, 2.

[3]) Jes. 1, 29. 2, 8. 20. vergl. 17, 8.

tte erhoben und machte keinen Unterschied zwischen den verschiedenen Bedeutungen und Beziehungen, die man dem Bilde gab, denn als Idole fielen alle in dieselbe Kategorie und traten dem idealen Jehovacultus als feindlich gegenüber[1]). Von dem letzteren hatte nun Hiskia eine so klare und feste Ueberzeugung[2]), daß man ihm Unrecht thun würde, wenn man außer den reinreligiösen noch andere Motive als Haupttriebfeder seiner Reform

---

[1]) Es läßt sich zwar nicht evident erweisen, daß es in diesem Zeitalter noch Jehovabilder in Juda gegeben habe, es ist aber höchst wahrscheinlich, ja so gut als gewiß. Denn sie waren früher vorhanden und bestanden im Reiche Israel noch im achten Jahrhundert. War Juda voll Götzen (Jes. 2, 8.), so mußten auch Jehovabilder darunter sein; denn Jehova mußte bei der Mehrzahl des Volkes, selbst bei den Götzendienern, für den mächtigsten oder doch einen sehr mächtigen Gott gelten, dessen Schutz man sich wenigstens nebenbei verschaffen wollte. Geschah dieß nun überhaupt durch Idole, die man als gegenwärtige Götter anbetete, so wäre es unbegreiflich, daß Jehova nicht in diesen Kreis gezogen, oder vielmehr, daß er nach dem Muster der Tempelsymbolik ganz davon ausgeschieden wäre. Das Verbot der Idololatrie (2 Mos. 20, 3. 4. 5 Mos. 5, 7—9.) behauptet schon den höheren Standpunkt, da es jedes Idol als anderen Gott Jehova gegenüberstellt, und kann in dieser Form schwerlich weit über das achte Jahrhundert hinaufreichen. Die negative Beziehung auf die drei Regionen der Welt, Himmel, Erde, unterirdische Gewässer, ist wahrscheinlich streng zu fassen, so daß in der ersten Beziehung Abbildungen von Sonne, Mond, Planeten, Zeichen des Thierkreises, in der zweiten Stier- und Menschenbilder, in der dritten vielleicht die Schlange, welche Hiskia zertrümmerte, oder die Fische des Thierkreises (5 Mos. 4, 18.) ausgeschlossen sind. In dasselbe Zeitalter mag das Gebot von der Ausrottung der kanaanitischen Götter fallen (2 Mos. 23, 24. 34, 13. 5 Mos. 7, 5. 25.; das letztere Verbot, kein Gold und Silber von den Götzenbildern zu verlangen, bezieht sich wahrscheinlich auf Mißbräuche, die bei Hiskia's oder Josia's Reformen vorgekommen waren), und die Erzählung vom goldenen Kalbe 2 Mos. 32. Vergl. oben S. 409.

[2]) Jes. 37, 14—20.

anfähe. Wäre ein hierarchisches Interesse dabei im Spiele gewesen, so begreift man nicht, wie Manasse so bald nicht bloß die älteren Mißbräuche wiederherstellen, sondern auch neue hinzufügen konnte; denn durch Hiskia's Reform mußte ja die Hierarchie an innerer Kraft gewinnen und konnte dann einem jungen Könige wohl kräftiger entgegentreten. Die Bücher der Könige berichten aber bloß, daß Propheten gegen Manasse geeifert hätten, und das viele unschuldige Blut, welches der König vergoß [1]), darf man nicht auf Rechnung einer unterdrückten Priesterschaft bringen, da es ausdrücklich vom Götzendienste des Königs unabhängig gemacht und damit auf andere Ungerechtigkeit und Grausamkeit bezogen wird. Da die Annahme von priesterlicher Hierarchie im hebräischen Staate überhaupt nicht wohl begründet ist und bei jener Reform das höhere Motiv am nächsten liegt, so muß man dabei auch stehen bleiben und in Hiskia's Reform die erste allgemeinere Aeußerung des theokratischen Selbstbewußtseins anerkennen. Was früher Ueberzeugung und Wunsch Einzelner gewesen und in einem engeren Kreise auch realisirt war, trat jetzt als Act der Staatsmacht und mit allgemeinerer Bedeutung auf, und die Handlung selbst und die dahin zielenden allgemeinen Gesetze können der Zeit nach nicht weit auseinander fallen. Indeß scheint Hiskia's Reform sich auf einen engern Kreis beschränkt zu haben und betraf den Privat- oder Hausgottesdienst wohl gar nicht; denn Jesaia setzt nach derselben noch Götzenbilder bei Einzelnen voraus [2]), und es lag in der Natur der Sache, daß mit Einem Schlage nicht das ganze Unwesen abgestellt werden konnte, besonders wenn das Volk, wie die folgende Geschichte lehrt, daran hing. Eben so müssen die strengen Gesetze gegen den Götzendienst Einzelner einer späteren Zeit ange-

[1]) 2 Kön. 21, 10—16.
[2]) Jes. 30, 22. 31, 7.

hören, da sie voraussetzen, daß eine Umgestaltung des Ganzen vorausgegangen war.

Was den Cultus betrifft, so setzen die polemischen Beziehungen der älteren Propheten voraus, daß das allgemeine Bewußtsein und das göttliche Recht darüber noch nicht bestimmt fixirt war. Wir müssen in dieser Hinsicht wohl unterscheiden zwischen der Observanz, den Gebräuchen des Volks und mehr oder weniger vereinzelten Anordnungen der Priesterschaft auf der einen Seite, und dem göttlichen, allgemein anerkannten Recht auf der anderen. Die meisten Elemente gingen aus der ersteren Sphäre in die zweite über, welche viel später ausgebildet wurde und in dieser Form nicht sogleich allgemeine Anerkennung fand. Für den gegenwärtigen Zeitraum haben wir nur die erstere vorauszusetzen, welche erst gegen das Ende desselben in die zweite überging. Die älteren Propheten bekämpfen die mechanische Beobachtung der äußeren Cultusformen, weil sie mit der Idololatrie in dieselbe Kategorie fielen, nicht in ihrer symbolischen Bedeutung und in lebendiger Einheit mit dem Selbstbewußtsein, sondern als magisch wirkende Mittel, die Gnade und den Schutz Jehova's zu erlangen, oder als Gelegenheit zum sinnlichen Genuß betrachtet wurden. Dem Aeußerlichen gegenüber stellen sie entweder die reine Innerlichkeit, Erkenntniß Gottes, Dankopfer durch Worte und Frömmigkeit, oder noch häufiger die praktische Frömmigkeit, Rechtschaffenheit, Milde, Demuth[1]). Die Polemik ist allerdings gegen den Volksgebrauch, nicht gegen Gesetze über den Cultus gerichtet, allein die ganze Form derselben zeigt, daß eine Kenntniß von göttlicher Anordnung der verschiedenen Cultusformen keineswegs den Hintergrund des Bewußtseins bildete. Denn in diesem Falle konnte der Gegensatz zwischen dem Neu-

[1]) Amos 5, 22. 24. Joel 2, 13. 14. Hos. 6, 6. 8, 13. 9, 3. 4. 14, 3. Jes. 1, 11—17. Mich. 6, 3—8.

anfähe. Wäre ein hierarchisches Interesse dabei im Spiele gewesen, so begreift man nicht, wie Manasse so bald nicht bloß die älteren Mißbräuche wiederherstellen, sondern auch neue hinzufügen konnte; denn durch Hiskia's Reform mußte ja die Hierarchie an innerer Kraft gewinnen und konnte dann einem jungen Könige wohl kräftiger entgegentreten. Die Bücher der Könige berichten aber bloß, daß Propheten gegen Manasse geeifert hätten, und das viele unschuldige Blut, welches der König vergoß [1]), darf man nicht auf Rechnung einer unterdrückten Priesterschaft bringen, da es ausdrücklich vom Götzendienste des Königs unabhängig gemacht und damit auf andere Ungerechtigkeit und Grausamkeit bezogen wird. Da die Annahme von priesterlicher Hierarchie im hebräischen Staate überhaupt nicht wohl begründet ist und bei jener Reform das höhere Motiv am nächsten liegt, so muß man dabei auch stehen bleiben und in Hiskia's Reform die erste allgemeinere Aeußerung des theokratischen Selbstbewußtseins anerkennen. Was früher Ueberzeugung und Wunsch Einzelner gewesen und in einem engeren Kreise auch realisirt war, trat jetzt als Act der Staatsmacht und mit allgemeinerer Bedeutung auf, und die Handlung selbst und die dahin zielenden allgemeinen Gesetze können der Zeit nach nicht weit auseinander fallen. Indeß scheint Hiskia's Reform sich auf einen engern Kreis beschränkt zu haben und betraf den Privat- oder Hausgottesdienst wohl gar nicht; denn Jesaia setzt nach derselben noch Götzenbilder bei Einzelnen voraus [2]), und es lag in der Natur der Sache, daß mit Einem Schlage nicht das ganze Unwesen abgestellt werden konnte, besonders wenn das Volk, wie die folgende Geschichte lehrt, daran hing. Eben so müssen die strengen Gesetze gegen den Götzendienst Einzelner einer späteren Zeit ange-

---

[1]) 2 Kön. 21, 10—16.

[2]) Jes. 30, 22. 31, 7.

Straßen und Tempel reden und daher erst später ausgeführt werden konnten. Wäre die Beschneidung sogleich zur Bedingung der Theilnahme am Genusse des Passalammes gemacht, so würden schon dadurch die während des Zuges nicht beschnittenen Israeliten ausgeschlossen sein[1]). Auf der andern Seite setzt die gesetzmäßige Feier des Festes unter Josia voraus, daß dasselbe schon früher, aber auf ungesetzmäßige Weise begangen war, wie denn überhaupt Volksfeste durch bloße Gesetze nicht eingeführt, sondern nur geordnet und umgebildet werden können. Die frühere ungesetzliche Form hat man nun häufig bloß in der Localität der Feier gefunden, indem dieselbe seit Josia an den Tempel geknüpft und im Zusammenhange mit der Einheit des Gottesdienstes überhaupt gesetzlich bestimmt sei; scharfsinnige Gelehrte haben jedoch längst bemerkt, daß die gehäuften, großentheils negativen Bestimmungen, welche der Pentateuch darüber giebt, im Gegensatze zu gewissen Gebräuchen der Naturreligion festgestellt sein müssen, und daß sich die Symbolik des Festes aus dem angegebenen einfachen Zwecke desselben überhaupt nicht begreifen lasse[2]). Dazu kommt, daß die älteren und späteren Gesetze von einander abweichen, indem jene den Genuß des Ungesäuerten besonders hervorheben und das Fest auch danach benennen[3]), den Genuß eines Passalammes dagegen, wie es scheint, nicht kennen[4]), und von der Sage, daß Jehova bei Tödtung

---

[1]) 2 Mos. 12, 48. vergl. Jos. 5. Die Sage des Buches Josua läßt daher auf die Beschneidung sogleich die Passafeier folgen; diese ist jedoch mythisch. Gramberg's Krit. Gesch. I, 308.

[2]) Spencer: De legg. Hebr. rituall. Lib. II. C. 4.; ausgezogen in: Bauer's Beschreibung der gottesd. Verf. d. alten Hebr. II, 209.

[3]) 5 Mos. 16, 1—8., welches aber Ueberarbeitung älterer Bestimmungen ist, heißt das Fest und das Opfer an demselben Passa.

[4]) Wenn nicht in dem Gesetz 2 Mos. 23, 18. 19., daß vom Fett des Festes nichts übrig bleibe, und daß ein Böckchen nicht in

der ägyptischen Erstgeburt die hebräische verschont habe, eine andere Anwendung machen [1]). Auch darin weichen beide von einander ab, daß die ersteren nur den siebenten Tag der ganzen Festzeit zu einem eigentlichen Feiertage bestimmen, während die letzteren zu dem siebenten Tage auch noch den ersten hinzufügen, und daß endlich nach der älteren Jahresrechnung das Fest in den Aehrenmonat fällt, der aber damals nicht das Jahr eröffnete, nach der späteren dagegen in den ersten Monat. Hieraus geht zunächst so viel hervor, daß Bedeutung und Gebräuche des Festes nicht immer dieselben waren, wenigstens eine verschiedene Auffassung und gesetzliche Bestimmung zuließen. Ueber den eigentlichen Ursprung des Festes geben die Gesetze nicht unmittelbar Aufschluß, ja sie setzen den Genuß des Ungesäuerten auf der einen und das Schlachten des Passalammes auf der anderen Seite nicht einmal in natürliche Beziehung zu der Begebenheit der Vorzeit, da ungesäuertes Brod überhaupt als heilige Speise galt und nicht bloß zum Andenken an den eiligen Auszug aus Aegypten genossen wurde [2]), und der Genuß des Passalammes überhaupt in keiner natürlichen Verbindung mit der Verschonung der hebräischen Erstgeburt stand. Nur die spät-

---

der Milch seiner Mutter gekocht werden solle (vergl. Clericus Comment. ad h. l.), eine Hindeutung darauf liegt. 5 Mos. 16, 7. ist das Passa, welches man beim Tempel kochen und essen soll, nicht als Lamm bezeichnet (vergl. V. 2.).

[1]) 2 Mos. 13. Es wird dadurch die Heiligung aller Erstgeburt und die Lösung der erstgebornen Menschen motivirt. Insofern liegt darin eine polemische Beziehung auf die früher vorkommenden Menschenopfer (Hüllmann: Staatsverfassung der Israeliten S. 114.), welche jedoch etwas verwischt ist und an den Namen מוֹלֶךְ nicht geknüpft wird. Wo der letztere gebraucht wird, ist jene Beziehung schon ganz zurückgetreten.

[2]) 2 Mos. 29, 2. 4 Mos. 6, 15. 19. u. a. vergl. Amos 4, 5.

ren Gesetze [1]) suchen auch den doppelten Gebrauch, den sie verbinden, historisch zu deduciren; nach der älteren Bestimmung wird das Ungesäuerte als einfaches Dankopfer angesehen [2]). Die einfache Voraussetzung, von welcher das Fest ausging, war offenbar die Vorstellung von der Heiligkeit der Erstgeburt; durch die eigenthümliche Gestalt des Mythus war dadurch bedingt und unabhängig von der späteren Sitte, nicht umgekehrt, wie ja auch die Erzählung von der Weltschöpfung durch den Wochencyklus der Hebräer bedingt war, und später erst in rückgängiger Bewegung die Ruhe Gottes am siebenten Schöpfungstage als Motiv der Sabbathsruhe aufgestellt werden konnte. Die Ueberlieferung von der ägyptischen Pest, welche die nächste Veranlassung zum Auszuge der Hebräer aus Aegypten gegeben hatte [3]), scheint allmälig jene bestimmtere Form erhalten zu haben, und man braucht kaum anzunehmen, daß sie bloß von den Priestern in Beziehung auf die Erstlingsgaben ausgebildet sei. Hieraus erklärt sich nun wohl das ältere Fest des Ungesäuerten und der Erstlings-Aehren, keineswegs aber das eigentliche Passafest, welches auch nur den funfzehnten Tag des ersten Monats (vom Abend des vierzehnten an gerechnet) umfaßte, dann aber, da es zu dem schon bestehenden Feste des Ungesäuerten hinzukam, allgemeiner Name der ganzen Festzeit wurde. Seine Feier fiel in die Nacht des funfzehnten und war der Freude geweiht [4]). Das Gesetz darüber setzt voraus, daß ursprünglich das in der Nacht zu verzehrende Lamm den Namen: Passa, d. i. Verschonung Jehova's, geführt habe, weil Jehova schonend an den Häusern

---

[1]) 5 Mos. 16, 3. wird das Gesetz ebenfalls so motivirt.

[2]) 2 Mos. 13, 8.

[3]) Amos 4, 10. vergl. Vater's Comment. über den Pentateuch III, 546.

[4]) 2 Mos. 12, 42. Jes. 30, 29.

der Hebräer vorübergegangen [1]); dann wäre jenes Lamm ein Sühnopfer gewesen, was aber nur zu dem Blut, womit die Pfosten und die Oberschwelle der Häuser bestrichen werden sollten, zu dem Verzehren des Lammes dagegen nicht stimmt, wenn man die sonstigen Gebräuche der Sühnopfer vergleicht. Da sonst auch Schaafe und Rinder als Passaopfer galten [2]), so wird die bestimmte Beziehung auf jenes Lamm und den Act der Sühnung noch unsicherer, und man darf mit Recht behaupten, daß der Name Passa erst vom Feste auf das Opfer übergetragen sei, oder daß beide ursprünglich wenigstens in einem anderen als dem angegebenen Verhältnisse standen. Allerdings findet eine merkwürdige Unsicherheit des Sprachgebrauchs wie bei keinem anderen Festgesetze statt, indem die Referenten selbst zu schwanken scheinen, ob das Fest oder das Opfer desselben eigentlich Passa heiße. Die angegebene Etymologie des Namens ist durch das Unpassende und Künstliche derselben schon verdächtig genug, und man muß annehmen, daß der Name früher vorhanden war als jene Deutung und der damit zusammenhängende Mythus. Hierauf weist schon die Analogie hin, sofern der Genuß des Ungesäuerten ebenfalls geschichtlich deducirt wurde, als ob derselbe diesem Feste eigenthümlich gewesen wäre; dieß zeigt ferner das Unpassende der Erzählung, da ja der Begriff des Verschonens und der Sühnung gar nicht in den Zusammenhang des Wunders paßt. Denn dieses war ja von vorn herein nur gegen die Aegypter gerichtet, und die Israeliten waren schon an und für sich von der Plage ausgenommen. Man begreift daher nicht, wie sich gerade an diese Veranlassung und nicht an

---

[1]) 2 Mos. 12, 12. 13. 27. Dann ist פָּסַח abgeleitet von פָּסַח עַל d. i. verschonen, schonend vorübergehen. V. 27. heißt es: זֶבַח־פֶּסַח, so daß nicht das Lamm, sondern der Akt Jehova's oder das Fest als Pesach bezeichnet wird.

[2]) 5 Mos. 16, 2.

hundert andere, die viel besser paßten, eine Sühnungsceremonie knüpfen konnte, und noch dazu eine solche, welche auf der ganz unnöthigen Voraussetzung beruhte, daß Jehova eines sinnlichen Zeichens bedürfe, um die Israeliten zu erkennen, und welche in dem späteren Opferritual selbst keine deutliche und consequente Anwendung erhielt; man begreift auch nicht, wie sich eine Reihe, wie es scheint, heidnischer Gebräuche daran schließen konnte, die sich schwerlich als spätere Mißdeutung und Entweihung eines ursprünglich einfachen und eigenthümlich hebräischen Ritus betrachten lassen. Dazu kommt noch eine Hauptschwierigkeit, welche in der Grundbedeutung [1]) und dem Sprachgebrauche der Wurzel

[1]) Das Künstliche der etymologischen Deutung hat die verschiedensten Ansichten über die Grundbedeutung von פָּסַח und פֶּסַח veranlaßt. (Bochart Hieroz. T. I. p. 628. seqq. Ed. Lips. Michaelis Suppl. ad Lex. hebr. P. VI. p. 2027.). Die Grundbedeutung ist: übergehen (nicht: vorübergehen), sich von einer Seite zur andern bewegen. Dieß zeigt besonders deutlich der Name תִּפְסַח: Uebergang (über den Euphrat), Thapsacus; ferner die Bedeutung: hinken d. h. von einer Seite zur andern (wiederholt) schwanken. Dieß ist eigentlich Intensivform von jenem (daher auch im Piel, und so wohl ursprünglich, vergl. נָסַב) und kein anderer Stamm. In der uneigentlichen Bedeutung: verschonen mit עַל construirt, kommt das Wort nur im Passagesetz vor und Jes. 31, 5. wo eine Anspielung auf das Passa stattfindet. Als das assyrische Heer vor Jerusalem durch die Pest weggerafft war, und die Seuche auch in Jerusalem eindrang, hoffte der Prophet, daß die Rechtschaffenen verschont werden würden (Jes. 33, 14—16.), daß sich mithin das Wunder Gottes bei dieser ähnlichen Gelegenheit wiederholen würde. Da nun auch der ähnliche Gebrauch von עָבַר עַל sehr selten ist (Gesenius Handwört. u. d. W.), dagegen das Gehen Jehova's durch die Mitte des Volkes in der Regel als unheilbringend und strafend gedacht wurde (Am. 5, 17.), so ist es gewiß unnatürlich, daß der einfache Name פֶּסַח in jener, durch eine Präposition nicht einmal näher bestimmten Bedeu-

der Hebräer vorübergegangen[1]); dann wäre jenes Lamm ein Sühnopfer gewesen, was aber nur zu dem Blut, womit die Pfosten und die Oberschwelle der Häuser bestrichen werden sollten, zu dem Verzehren des Lammes dagegen nicht stimmt, wenn man die sonstigen Gebräuche der Sühnopfer vergleicht. Da sonst auch Schaafe und Rinder als Passaopfer galten[2]), so wird die bestimmte Beziehung auf jenes Lamm und den Act der Sühnung noch unsicherer, und man darf mit Recht behaupten, daß der Name Passa erst vom Feste auf das Opfer übergetragen sei, oder daß beide ursprünglich wenigstens in einem anderen als dem angegebenen Verhältnisse standen. Allerdings findet eine merkwürdige Unsicherheit des Sprachgebrauchs wie bei keinem anderen Festgesetze statt, indem die Referenten selbst zu schwanken scheinen, ob das Fest oder das Opfer desselben eigentlich Passa heiße. Die angegebene Etymologie des Namens ist durch das Unpassende und Künstliche derselben schon verdächtig genug, und man muß annehmen, daß der Name früher vorhanden war als jene Deutung und der damit zusammenhängende Mythus. Hierauf weist schon die Analogie hin, sofern der Genuß des Ungesäuerten ebenfalls geschichtlich deducirt wurde, als ob derselbe diesem Feste eigenthümlich gewesen wäre; dieß zeigt ferner das Unpassende der Erzählung, da ja der Begriff des Verschonens und der Sühnung gar nicht in den Zusammenhang des Wunders paßt. Denn dieses war ja von vorn herein nur gegen die Aegypter gerichtet, und die Israeliten waren schon an und für sich von der Plage ausgenommen. Man begreift daher nicht, wie sich gerade an diese Veranlassung und nicht an

---

[1]) 2 Mos. 12, 12. 13. 27. Dann ist פָּסַח abgeleitet von פָּסַח עַל d. i. verschonen, schonend vorübergehen. V. 27. heißt es: זֶבַח־פֶּסַח, so daß nicht das Lamm, sondern der Akt Jehova's oder das Fest als Pesach bezeichnet wird.

[2]) 5 Mos. 16, 2.

hundert andere, die viel besser paßten, eine Sühnungsceremonie knüpfen konnte, und noch dazu eine solche, welche auf der ganz unnöthigen Voraussetzung beruhte, daß Jehova eines sinnlichen Zeichens bedürfe, um die Israeliten zu erkennen, und welche in dem späteren Opferritual selbst keine deutliche und consequente Anwendung erhielt; man begreift auch nicht, wie sich eine Reihe, wie es scheint, heidnischer Gebräuche daran schließen konnte, die sich schwerlich als spätere Mißdeutung und Entweihung eines ursprünglich einfachen und eigenthümlich hebräischen Ritus betrachten lassen. Dazu kommt noch eine Hauptschwierigkeit, welche in der Grundbedeutung [1]) und dem Sprachgebrauche der Wurzel

---

[1]) Das Künstliche der etymologischen Deutung hat die verschiedensten Ansichten über die Grundbedeutung von פָּסַח und פֶּסַח veranlaßt. (Bochart Hieroz. T. I. p. 628. seqq. Ed. Lips. Michaelis Suppl. ad Lex. hebr. P. VI. p. 2027.). Die Grundbedeutung ist: übergehen (nicht: vorübergehen), sich von einer Seite zur andern bewegen. Dieß zeigt besonders deutlich der Name תִּפְסַח: Uebergang (über den Euphrat), Thapsacus; ferner die Bedeutung: hinken d. h. von einer Seite zur andern (wiederholt) schwanken. Dieß ist eigentlich Intensivform von jenem (daher auch im Piel, und so wohl ursprünglich, vergl. נִפֵּחַ) und kein anderer Stamm. In der uneigentlichen Bedeutung: verschonen mit עַל construirt, kommt das Wort nur im Passagesetz vor und Jes. 31, 5. wo eine Anspielung auf das Passa stattfindet. Als das assyrische Heer vor Jerusalem durch die Pest weggerafft war, und die Seuche auch in Jerusalem eindrang, hoffte der Prophet, daß die Rechtschaffenen verschont werden würden (Jes. 33, 14—16.), daß sich mithin das Wunder Gottes bei dieser ähnlichen Gelegenheit wiederholen würde. Da nun auch der ähnliche Gebrauch von עָבַר עַל sehr selten ist (Gesenius Handwört. u. d. W.), dagegen das Gehen Jehova's durch die Mitte des Volkes in der Regel als unheilbringend und strafend gedacht wurde (Am. 5, 17.), so ist es gewiß unnatürlich, daß der einfache Name פֶּסַח in jener, durch eine Präposition nicht einmal näher bestimmten Bedeu-

und des Nomen liegt. Die Grundbedeutung ist nämlich: übergehen, und die Bedeutung: verschonen ist abgeleitet und selten, ja wahrscheinlich in diesem Beispiele einzig, so daß man nicht einsieht, wie ein so wenig bezeichnender Ausdruck statt anderer näher liegender gewählt werden konnte.

Suchen wir nun unabhängig von jenem Mythus den Namen des Passa zu erklären und damit die ursprüngliche Bedeutung des Ritus zu finden, so weist der Umstand, daß das Fest in den Frühlingsnachtgleichen gefeiert wurde [1]), wie mehrere andere Züge, auf das große Siegesfest der Sonne hin, welches mit verschiedenen Gebräuchen [2]) in Indien, Per-

---

tung gebraucht sein sollte. Man setze nur ein Nomen von der Wurzel עָבַר an die Stelle, um das Unnatürliche, das man bei Eigennamen und ähnlichen Bezeichnungen um so weniger erwartet, sogleich zu finden. Anders stellt sich die Sache, wenn der Ausdruck schon anderweit gegeben war, und man nun auf eine Beziehung und einigermaaßen passende Deutung ausging; wie die Hebräer in solchen Fällen verfuhren, ist bekannt, aber auch gewiß, daß die Namen meist älter waren, als ihre gezwungenen Deutungen. In der griechischen Uebersetzung entspricht τὰ διαβατήρια, wie Philo פֶּסַח übersetzt (Opp. I, 174. II, 292. al.), weit besser der Grundbedeutung, als ὑπερβάσια bei Josephus (Ant. II, 14. 6). Auch Origenes (c. Cels. 8, 392.) Theodoret (Quaest. 24. in Exod.) u. a. kennen und gebrauchen den richtigen Ausdruck. Es ist dabei noch zu bemerken, daß τὰ διαβατήρια bei den Griechen Opfer hießen, die man im Kriege darbrachte, wenn das Heer die Grenze überschritt (Thucyd. 5, 55.) oder über einen Fluß setzte (Plutarch Vit. Luculli C. 24: ἔθυσε τῷ Εὐφράτῃ ταῦρον διαβατήρια, vergl. Hase in Stephani Thes. gr. ling. II, 1112. Ed. nov.), also Opfer für den günstigen Erfolg des Ueberganges.

[1]) Euseb. H. E. VII, 32.

[2]) v. Bohlen (das alte Indien I, 140. II, 269.) erklärt den mythischen Zug, daß die Thüren mit Blut bestrichen werden sollten (2 Mos. 12, 7. 22.), aus der ägyptischen Sitte, Schaafe, Bäume und andere Gegenstände in den Frühlingsnachtgleichen

sien[1]), Vorderasien und Aegypten gefeiert, und in umgebildeter Form auch in den hebräischen Festcyklus aufgenommen

zu salben und dadurch gegen die verheerende Sonnengluth zu schützen, weil an diesem Tage das Feuer einmal die Welt verbrannt haben sollte (Epiphan. haer. I, 18.). Auch die Permaner bestrichen in den Herbstäquinoctien die Thüren der Tempel und Wohnungen mit einem blutigen Teige, als Sinnbild der Sonnenglut. — Hieraus erklärt sich dann auch, wie das Passaopfer später zum Theil wenigstens die Bedeutung eines Sühnopfers annehmen konnte. Das an sich dunkle Verbot, nichts vom Fleische aus dem Hause zu tragen und das Lamm nicht zu kochen (2 Mos. 12, 9. 46.), deutet vielleicht auf die Sitte hin, verschiedene Gegenstände mit der Brühe oder dem Fleische zu bestreichen und so gegen möglichen Sonnenbrand zu schützen. Daher war es besonders bei diesem Opfer verboten, etwas davon übrig zu lassen (2 Mos. 12, 10. 5 Mos. 16, 4.). Darauf könnte man nun auch das Gesetz 2 Mos. 23, 18. 19. beziehen, da das daselbst erwähnte Opfer in der Parallelstelle (2 Mos. 34, 25.) ausdrücklich das Opfer des Passafestes heißt. Dann wäre schon in dem ältesten Gesetzcyklus auf das Passa nebenbei Rücksicht genommen, was auch leicht möglich wäre, da das Passa als Frühlingsfest gewiß früh in Vorderasien gefeiert wurde; es bildete aber noch nicht den Mittelpunkt des hebräischen Festes. In diesem Falle wäre es auch wahrscheinlich, daß das Verbot, ein Böckchen in der Milch seiner Mutter zu kochen, polemische Rücksicht nähme auf einen abergläubischen Gebrauch, den man von jener Brühe machte (Spencer l. l. Lib. II. C. 8. Sect. 2.). Dann stände dasselbe Verbot 5 Mos. 14, 21. an unrichtiger Stelle. Jene Beziehung tritt indeß nicht deutlich hervor, und in der Stelle 2 Mos. 34, 25. scheint das Passafest ein späterer Zusatz zu sein, da das Fest vorher nur unter dem Namen des Ungesäuerten genannt war, und der ganze Abschnitt ziemlich wörtliche Wiederholung von C. 23. u. 13. ist.

[1]) Bei den Persern eröffnete das Frühlingsfest (Neurûz oder Neurûz des Widders) das Jahr (Ideler's Handbuch der Chronologie II, 544.), was insofern von Bedeutung ist, als später bei den Hebräern der Jahresanfang in das Frühjahr gesetzt wurde, und zwar im Zusammenhange mit dem späteren Passagesetz (2 Mos. 12, 1. vergl. 2 Mos. 23, 16. 34, 22. Michae-

wurde[1]). Jener Uebergang oder Durchgang bezeichnete urſprünglich die ſiegreiche Bewegung der Winterſonne durch die Frühlingsnachtgleichen und ihren Eintritt in das Frühlingszeichen, den Widder, worauf das Opfer eines jährigen Widders Beziehung hatte. Das Feſt wurde daher auch in der Nacht gefeiert[2])

---

lis de mensibus Hebr. p. 39. Moſ. Recht IV. §. 200.). In dem Paſſageſetz 3 Moſ. 16., das wahrſcheinlich in Joſia's Zeitalter fällt, iſt davon noch nicht die Rede, und es dürfte überhaupt die Frage ſein, ob jene Ordnung des Jahres lange vor dem babyloniſchen Exile die herrſchende geweſen iſt. Wüßten wir den Zeitpunkt ihrer Einführung, ſo könnten wir die ſpäteren Feſtgeſetze ſchon an der Zählung der Monate erkennen; im Allgemeinen iſt dieß aber auch ohne jene genauere Kenntniß möglich. Ezechiel (45, 21. ff.) zählt nach der ſpäteren Rechnung, erwähnt aber kein Paſſalamm.

[1]) Die ägyptiſchen Sonnenfeſte ſind bekannt; es findet ſich aber bei Herodot (2, 42.) auch die Spur von einem Paſſawidder. Herakles, erzählt derſelbe, wollte den Zeus ſehen; dieß wurde ihm zuletzt unter der Bedingung geſtattet, daß Zeus einen Widder ſchlachtete, das Vließ anzog und den abgeſchnittenen Kopf ſich vorhielt. Seitdem ſtellten die Aegypter das Bild des Zeus widderköpfig dar (Zeus Amun), die Thebaner und andere opferten nicht mehr Widder, ſondern hielten ſie für heilig; nur an einem Tage des Jahres, beim Feſt des Zeus, ſchlachteten ſie einen einzigen Widder, und zogen mit dem Fell das Bild des Zeus an, wozu ſie dann auch ein Bild des Herakles herbeibrachten. Nachher ſchlugen ſie ſich bei dem heiligen Widder und beſtatteten ihn an heiliger Stätte. — Dieſe Sitte bezieht ſich auf den Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders (Creuzer's Symbol. II, 205. Hug: Ueber den Mythus. 47 ff.) und ſtellt einen beſonderen Ritus des Frühlingsfeſtes dar, welcher in dieſer Form wohl gleichzeitig mit dem Thierkreiſe nach Aegypten gekommen iſt.

[2]) In Syrien hieß es das Brand- oder Fackelfeſt, und es fand dabei die Sitte ſtatt, lebendige Opferthiere, Kleider und goldene und ſilberne Koſtbarkeiten an Bäumen aufzuhängen und das Ganze dann anzuzünden (Lucian de Dea Syr. Sect. 49.). Vielleicht iſt der auffallende Zug, daß die Israeliten beim Aus-

und konnte urſprünglich nur einen Tag ausfüllen. Die Hebräer ſcheinen erſt allmälig die verſchiedenen Momente umgedeutet und mit dem älteren Feſte des Ungeſäuerten verbunden zu haben. Die älteſte Spur davon findet ſich bei Jeſaia [1]), welcher ſchon die Umdeutung des Namens kennt aber andeutet, daß man in der Nacht der Feier mit Geſang und Flötenſpiel zum Tempel zog, was dem ſpäteren Geſetze zuwiderlief. Die Umdeutung begann wahrſcheinlich mit dem Namen des Feſtes überhaupt und wurde erſt ſpäter auf die Bezeichnung des Opfers übergetragen, wie ſchon das Künſtliche der letzteren Deutung und der Umſtand verräth, daß in den älteren Geſetzen der Genuß des Paſſalammes nicht hervorgehoben wird. Wahrſcheinlich erlitten die Gebräuche des Feſtes, als Siegesfeſt der Sonne betrachtet, mit der Zeit einige Veränderungen in Vorderaſien. Das Feſt überhaupt war gewiß ſehr alt, da ja der Baalsdienſt urſprünglich mit dem Sonnendienſte zuſammenfiel und auch die Vorſtellung vom Sonnenhelden und deſſen Siege umſchloß [2]); das hebräiſche Feſt des Ungeſäuerten konnte daher in dieſelbe Zeit verlegt werden, ja es konnten manche Vorſtellungen aus jener Sphäre in dieſe

---

zuge ſilberne und goldene Gefäße und Kleider von den Aegyptern borgen und dann rauben, nur Umdeutung einer ſpäter beim Frühlingsfeſte herrſchenden Sitte. Wurden ſolche Züge mythiſch eingekleidet, ſo erhielten ſie leicht etwas Unpaſſendes und Anſtößiges, wie ja auch das Beſtreichen der Thüren (2 Moſ. 12, 13. 23.) eine Jehova's unwürdige Vorſtellung vorausſetzt.

[1]) Jeſ. 30, 29. 31, 5. Auf dieſe Anſpielungen iſt mehr zu geben als auf die Nachricht der Chronik (2 Chron. 30.) von der feierlichen Paſſafeier unter Hiskia, wenngleich bei der letzteren etwas Hiſtoriſches zu Grunde liegen kann. Waren die Höhen um Jeruſalem zerſtört, ſo mußte ſich die Feier ſchon damals an den Tempel ſchließen; die Gebräuche wichen aber von der ſpäteren Feier ab, ſo daß das Paſſa unter Joſia dennoch das erſte geſetzmäßig begangene war.

[2]) S. oben 366. ff.

überflüssen, aber in ganz allgemeiner Weise. Dagegen scheint zu der Zeit, als der eigentliche Sonnendienst bei den Hebräern Eingang fand, auch der Name Passa und die genauere astronomische Beziehung des Festes auf die Frühlingsnachtgleichen und das Zeichen des Widders einheimisch geworden zu sein. Daher wurden auch erst seit dem achten Jahrhundert [1]) diese Elemente umgestaltet, bis das Ganze durch die gesetzliche Bestimmung über den Genuß des Passalammes seine Vollendung erhielt. Die Priesterschaft hatte dahin zu wirken, daß die abgöttischen und abergläubischen Beziehungen und Gebräuche, welche allmälig in die Volksreligion eindrangen und sich besonders diesem Feste anschlossen, dem höheren Principe dienstbar gemacht wurden; so lange der Höhendienst bestand und die Passafeier nicht ausschließlich an den Tempel geknüpft war, ließ sich jene Tendenz nicht durchführen, späterhin hatte aber die Gewohnheit eine solche Macht gewonnen, daß man nur an Umbildung des Vorhandenen, weniger an Ausscheidung des Fremdartigen dachte. Jetzt wurde auch die Beschneidung als Bedingung der Theilnahme am Genuß des Passalammes festgesetzt, theils um das hebräische Fest vor dem Rückfall in den Götzendienst zu sichern, theils weil der Ritus in dieser späteren Auffassungsweise in der That hohe Bedeutung gewonnen hatte und eine der Beschneidung analoge Seite darbot [2]). — Das Passa liefert uns nach dem Bisherigen ein merkwürdiges Beispiel von

---

[1]) Ein genauerer Zeitpunkt läßt sich nicht fixiren, zumal da die neuen Gebräuche sich wahrscheinlich früher an den Volkskultus und Höhendienst als an den eigentlichen Tempelkultus schlossen. Indeß war die Regierung des Ahas für die Aufnahme solcher Elemente besonders günstig; durch diesen König kam ja außer dem damascenischen Altar auch ein Sonnenzeiger zu den Hebräern (2 Kön. 20, 11. Jes. 38, 8.).

[2]) 2 Mos. 12, 13. 23. vergl. 2 Mos. 4, 24—26. und oben S. 382. Anmerk.

dem Einflusse, den die Naturreligion und im Besonderen der Sonnendienst auf Gebräuche und Vorstellungen der Jehovareligion ausgeübt hat, und läßt recht deutlich erkennen, wie viele Seiten der hebräischen Tradition, die man öfter in ein hohes Alterthum hinaufrückt, von den später herrschenden Sitten abhängig waren [1]). Das Passafest war übrigens das erste aus dem Cyklus der drei älteren Natur- und Erndtefeste, welches eine Beziehung auf die ältere Nationalgeschichte erhielt; das Laubhüttenfest folgte darin erst in einer späteren Periode nach [2]). Wie daher die ältere Tradition erst allmälig die spätere Gestalt erhielt [3]), so

[1]) Aehnliche Bewandniß hat es mit dem späteren Purimfeste, wenn die Erklärung desselben aus dem persischen Kalender und Festcyklus, die von Hammer (Wiener Jahrb. der Lit. 38. S. 48. 49.) gegeben hat, richtig ist.

[2]) Die älteren Gesetze kennen überhaupt nur drei Feste (2 Mos. 23, 14—17. 34, 18—23. 5 Mos. 16, 1—17.), und betrachten das Laubhüttenfest nur als Haupterndtefest. Hos. 12, 10. nimmt auf das Laubhüttenfest keine Rücksicht. Vergl. Neh. 8, 17.

[3]) Bemerkenswerth ist, daß die Form der Sage, welche sich an die ältere Gesetzgebung schließt, selbst in der Ueberarbeitung des Deuteronomium, nur ein einfaches Versammlungszelt (2 Mos. 33, 7—11. 5 Mos. 31, 14. 15.) und eine einfache Gesetzeslade (5 Mos. 10, 1—5.) kennt; Josua bleibt als Diener Mose's im Zelt oder besucht es mit demselben, und das einfache Symbol der göttlichen Gegenwart ist die Rauchsäule (vergl. Jes. 4, 5.). Die Verhältnisse haben Aehnlichkeit mit 1 Sam. 1—3. und sind vielleicht nach dem Typus dieser Zeit aufgefaßt. Fehlten dieser Sage die prächtige Stiftshütte und die Cherubim, so auch der Priesterschmuck und der zusammengesetzte Cultus, welcher sich an die Form der Stiftshütte schloß. Sind die Cherubim erst unter Salomo zu den Hebräern gekommen und manche Materialien der Stiftshütte und des Priesterschmuckes erst durch den indischen Handel, so konnte man in der That solche Elemente nicht sobald ins mosaische Zeitalter zurückversetzen. Die entgegengesetzte Tradition, die freilich die längere ist,

traten auch in den Cultus und damit in das gegenwärtige Bewußtsein des Volks ihre Seiten erst nach und nach ein. Einen umgekehrten Gang darf man nicht annehmen, weil man damit nicht bloß der allgemeinen Analogie stufenweiser Fortbildung zuwiderlaufen, sondern auch die Bedeutung verkennen würde, welche Feste im Volke behaupten, wenn sie einmal gegründet sind. Gerade auf diesem Gebiete ist nur ein allmäliges Anwachsen, nicht aber ein Abnehmen der festlichen Zeiten natürlich und begreiflich. Was die innere Form des Cultus betrifft, so hatte sie schon gegen das Ende des achten Jahrhunderts bei dem besseren Theile des Volks die höhere Weihe erhalten[1]), welche einem großen Theile der Psalmen eigen ist.

Das sittliche Leben des Volkes, besonders im Reiche Ephraim, war durch grobe Laster befleckt, die zum Theil mit dem Götzendienste zusammenhingen, und machte daher die scharfen Rügen der Propheten nothwendig[2]). Die älteren Propheten waren überwiegend Strafprediger, waren voll Kraft und göttlichen Geistes und Gerechtigkeit[3]), um ihrem Volke seine Schuld zu offenbaren und dem Rechte und der Sittlichkeit überhaupt Anerkennung zu verschaffen. Die Forderungen, welche sie an die wahren Verehrer Jehova's machen, sind daher ziemlich allgemein gestellt[4]): Gerechtigkeit, Milde, Demuth, Keuschheit sollen herrschen, dagegen tritt die rein innerliche Seite der Liebe zu Jehova und zu den Frommen zurück. Wenn die Pro-

---

hat schwerlich vor dem babylonischen Exile ihre Vollendung erhalten. Vergl. S. 334. Anmerk. 2.

[1]) Jes. 38, 20.

[2]) Hos. 4, 2. 11. 14. 10, 2—4. Mich. 2, 1 ff. 3, 2. ff. 6, 9—16. 7, 2—6. Am. 2, 4. ff.

[3]) Mich. 3, 8.

[4]) Am. 5, 10—15. Mich. 6, 6—8. Jes. 1, 17. 33, 15. 16. Ps. 15.

pheten auf der andern Seite Jehova selbst als gütig, barmherzig und erhaben über die menschliche Form des Zornes und Grimmes darstellen [1]), so läßt sich schon daraus folgern, daß die sanfteren Regungen der subjectiven Frömmigkeit ihnen keineswegs unbekannt waren; es lag jedoch in der Entwickelung des Ganzen, daß dieselben erst etwas später heraustraten und als Momente des religiösen Lebens wirklich gesetzt wurden. Von den Gesetzen, welche sich auf Recht und Sittlichkeit beziehen, ist die Hauptsubstanz wahrscheinlich in diesem Zeitalter ausgebildet; die Elemente jedoch, welche die rein innerliche und subjective Seite betreffen, dürften an das Ende dieser Periode und zum Theil noch etwas später fallen. Eben so haben wir auch über die Weisheitslehren zu urtheilen, welche in älteren Zeiten mit der prophetischen oder priesterlichen Lehre und Ermahnung noch zusammenfielen [2]) und keinen selbstständigen Boden für sich behaupteten. Einzelne Weise, die sich der Gestalt von Weisheitslehrern, wie sie uns die Sprüchwörter vorführen, näherten, mag es auch früher schon gegeben haben; der allgemein sittliche Hintergrund dagegen war in der vorexilischen Zeit sehr verschieden von dem in jener Sammlung vorausgesetzten, und viel mehr in der Bewegung und im Kampf begriffen, als die ruhige Haltung jener Sätze, welche als Resultate einer längeren sittlichen Durchbildung abgesetzt wurden [3]), vermuthen läßt. Manche Elemente haben sich wahrscheinlich in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts ausgebildet, wo wir aus Mangel an Quellen den stetigen Fortgang des Geistes nicht genau verfolgen können.

---

[1]) Hos. 6, 1—3. 11, 9. Mich. 2, 7.

[2]) Jes. 28, 23—29.

[3]) Umbreit's Comment. zu den Sprüchw. Einl. S. 57.

§. 26. Josia unternahm auf dem Grunde eines jetzt anerkannten Gesetzbuches durchgreifende Cultusreformen, und suchte den Götzendienst, welcher im Verlauf des siebenten Jahrhunderts überhand genommen hatte, gänzlich auszurotten. Der Staat offenbarte und gewann dadurch ein höheres Selbstbewußtsein, und würde in einer ruhigeren Zeit sein Princip in weiterer Ausdehnung realisirt haben; er ging jedoch bald darauf bei der Schwäche und unbesonnenen Politik seiner Machthaber in dem Conflict der chaldäischen Weltherrschaft mit Aegypten zu Grunde. Jerusalem und der Tempel wurden durch die Chaldäer zerstört und das Volk in die babylonische Gefangenschaft geführt. Da aber die Auflösung des Staates nicht auf nothwendigem Wege erfolgte, daß sein Princip ermattet wäre und sich selbst überlebt hätte, sondern in äußerlicher und mehr zufälliger Weise eintrat, und da das Volk durch die Verpflanzung seine volksthümliche Existenz nicht gänzlich verlor, so wurde die schöpferische Macht des religiösen Geistes dadurch nicht gelähmt sondern mit der Zeit noch erhöht. Die Masse des Volkes setzte zwar auch in der Fremde den Naturdienst fort und erweiterte ihn durch Aufnahme verwandter Elemente, die theokratische Partei dagegen gab die Hoffnung der Wiederherstellung des Staates nicht auf und war für seine Weiterbildung thätig. Die

priesterliche Richtung, welche schon etwas früher die Symbolik des Cultus zu höherer Bedeutung erhoben und theilweise fixirt hatte, bildete die Cultusformen im Gegensatz zu früher herrschenden Mißbräuchen weiter aus; die prophetische Begeisterung dagegen erhob sich, besonders da das Ende der Verbannung herannahete, zur höchsten Idealität, welche auf Alttestamentlichem Standpunkte möglich war, und faßte das sittliche Wesen der Religion und die weltgeschichtliche Bestimmung Israels in großartiger und klarer Anschauung auf.

Für die Religionsgeschichte der beiden nächsten Jahrhunderte fließen die Quellen im Vergleich mit der früheren Dürftigkeit sehr reichlich, und gestatten es, einen kleineren Zeitraum (etwa v. J. 630—536.) für sich zu betrachten. Mit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer (im J. 588.) können wir keine Periode abschließen, weil wir sonst die Schriften des Jeremia und Ezechiel auseinanderreißen müßten. Die Verpflanzung des Volks erfolgte auch allmälig, und das Exil äußerte erst mit der Zeit seinen Einfluß auf die religiöse Bildung, veränderte sie aber überhaupt nicht durchgreifend und nach allen Seiten. Die ältere unkritische Ansicht setzte hier die Uebergänge viel zu abrupt und unvermittelt; indeß haben auch Neuere den Faden stetiger Fortbildung nicht gehörig verfolgt. Für die erstere Hälfte des Zeitraums bis zur Auflösung des jüdischen Staates bilden die Schriften des Jeremia, die wenigen späteren Elemente abgerechnet, die Hauptquelle; daneben die Werke mehrerer ungefähr gleichzeitiger Propheten, des Nahum [1]), Zephania, Ha-

[1]) Daß Nahum's Weissagung an das Ende der assyrischen Pe-

bakuk, Obadia; für die Zeit des Exils dagegen die Schriften Ezechiel's [1]) und der zweite Theil des Jesaia nebst anderen im Buche Jesaia enthaltenen späteren Orakeln [2]). Nach dem Geiste und der Form jener historisch-sicheren Bücher sind dann die zweifelhaften Elemente anderer zu bestimmen, im Besonderen die in dieses Zeitalter fallenden Stücke des Pentateuch und gleichzeitige Psalmen [3]).

Im Anfange dieses Zeitraums finden wir das religiös-sittliche Volksleben in großer Verwirrung [4]). Unter den Regierungen der abgöttischen Könige Manasse und Amon hatte der Götzendienst mit seinen Gräueln immer mehr um sich gegriffen, und das sittliche Leben war durch die gröbsten Laster befleckt. Falsche Propheten machten mit habsüchtigen Priestern gemeinsame Sache, beherrschten das Volk [5]) und begünstigten den

---

riode, nicht in die Zeiten anherib's und Hiskia's gehöre, geht aus dem dritten Capitel deutlich hervor.

[1]) Zunz (Gottesdienstl. Vortr. der Juden S. 158—62.) möchte Ezechiel's Schriften in's persische Zeitalter herabrücken; die Gründe scheinen mir aber nicht entscheidend, namentlich läßt sich das Argument, welches von starkem Gebrauche pentateuchischer Redensarten entlehnt ist, in gewisser Hinsicht umkehren. Ezechiel's Vorschläge zu Cultusreformen müssen älter sein als die dahin zielenden Gesetze des Pentateuch, wie dieß auch Gramberg (Krit. Gesch. I, 214 ff. u. a.) schon bemerkt hat.

[2]) Das Orakel Jes. 24—27. scheint sich zunächst weder auf die Zerstörung Ninive's noch Babel's zu beziehen, sondern gebraucht die Schilderung früherer Verhältnisse bloß zur Folie der Verheißungen und setzt eine bedrängte Zeit der aus der Gefangenschaft zurückgekehrten neuen Colonie voraus, fällt daher einige Zeit nach dem Exil.

[3]) In die erstere Hälfte des Zeitraumes fallen wahrscheinlich: Ps. 3—6. 11—13. 17. 22. 23. 25. 30. 31. 40. 55. u. a.; in die zweite: Ps. 14. 44 (?) 51. 68. 85. 102 u. a.

[4]) Jer. C. 1—7. fallen der Beziehung nach vor Josia's Reform.

[5]) Jer. 5, 31. 6, 13. 14.

Wahn, daß alle Verbrechen und Laſter durch Opfer und mechaniſche Beobachtung der Cultusformen geſühnt werden könnten [1]). Während man den ſittlichen Inhalt der Religion in den Hintergrund ſtellte, wurde gerade das Opferweſen als göttliche Einrichtung hervorgehoben [2]). Das Verderben unter den Prieſtern und Propheten war freilich nicht allgemein, wie die folgende Entwickelung und die Beiſpiele mehrerer damals wirkenden Propheten zeigen; es fehlten aber dem Gemeinweſen hinreichende Organe des höheren Princips, und der geringeren Klaſſe des Volks war das göttliche Recht faſt ganz unbekannt [3]), da ſie bei der Verworfenheit ihrer Führer nicht einmal Gelegenheit hatte, das Beſſere kennen zu lernen. Aus den Schilderungen des Propheten Jeremia geht deutlich hervor, daß dem Staate alle geregelten Lehranſtalten völlig fehlten und daß die vom göttlichen Geiſte erfüllten Propheten faſt die Einzigen waren, welche in dieſer Hinſicht zu wirken ſuchten [4]). Paläſtina wurde damals von den räuberiſchen Scythen verheert. Dieſe halbwilden Stämme drangen unaufhaltſam durch Vorderaſien bis nach Paläſtina vor, wo ſie der ägyptiſche König durch Geſchenke zum Rückzuge bewog [5]); ſie verwüſteten das Land auf entſetzliche Weiſe und umſchwärmten und ängſtigten auch Jeruſalem [6]). Propheten, wie Jeremia uud Zephania, ſahen in den Drangſalen ein Strafgericht Jehova's, und ſuchten eine allgemeinere Sinnesänderung zu bewirken; ſie konnten aber nicht durchdringen, und mit der jedesmaligen Noth ſchwand im Volke die Furcht vor

---

[1]) Jer. 7, 9—11.

[2]) Jer. 7, 21. 22.

[3]) Jer. 5, 4. 5.

[4]) Jer. 7, 13. 25—28.

[5]) Herod. I., 104—6.

[6]) Jer. 4, 5. ff. 5, 15—17. 6, 22—26. Zeph. 1. 2.

Jehova und den prophetischen Drohungen [1]). Jene Ereignisse konnten indeß nicht spurlos an den Gemüthern vorübergehen, die Gefahr des nahen Unterganges mußte wenigstens von dem Theile des Volks, bei welchem der Glaube an Jehova nicht ganz erloschen war, auf seine Strafgerechtigkeit zurückgeführt werden, und es bedurfte nur eines kräftigen Anstoßes und durchgreifender Maaßregeln, um eine bedeutende Aenderung des Bewußtseins hervorzurufen. Um diese Zeit geschah es, daß man zu dem jungen Könige Josia, welcher von einem besseren Geiste als seine Vorgänger beseelt war, aber zur Abstellung der Mißbräuche noch nichts unternommen hatte, ein Gesetzbuch brachte, welches der Hohepriester Hilkia im Tempel gefunden haben wollte [2]). Die Flüche und Drohungen, welche das Gesetz über

---

[1]) Jer. 5, 12. 13.

[2]) 2. Kön. 22. S. de Wette's Beiträge zur Einl. I., 168. ff. Da vorauszusetzen ist, daß das hier erwähnte Gesetzbuch später nicht verloren gegangen sei, so entsteht die Frage, wie es sich zum Pentateuch in seiner gegenwärtigen Form verhalte. Dasselbe damit schlechthin zu identificiren, hat man kein Recht, wenn auch der Referent das einzige ihm bekannte Gesetzbuch, also den Inhalt des Pentateuch, wie er zu seiner Zeit, mithin gegen das Ende des Exils oder etwas später, vorhanden war, gemeint hätte. Da er nur Ein Gesetzbuch kannte, so mußte er dasselbe schlechthin als das Gesetzbuch bezeichnen. Mit Recht hat man den näheren Inhalt aus den Andeutungen der Erzählung (2 Kön. 22, 13. 19. vergl. Jer. 11, 1—8.) und aus den Wirkungen, welche die Promulgation desselben hatte, gefolgert. Es enthielt den Bund, welchen Jehova mit den Vätern geschlossen, befahl die Ausrottung des Götzendienstes, verkündigte den göttlichen Zorn über den bisherigen Ungehorsam des Volks, und drohte mit Verwüstung Jerusalems und Unglück über die Bewohner des Landes. Außerdem enthielt es unter anderen ein Passagesetz (2. Kön. 23, 21.). Daß darin auch erzählende Elemente vorkamen, die Schilderung der Gesetzgebung am Sinai und die Erzählung vom goldenen Kalbe etwa abgerechnet, ist durch nichts angedeutet und auch sonst unwahrscheinlich, da das Buch, wie es scheint, keinen bedeutenden

ie Götzendiener aussprach, unterstützt durch die damaligen Ereignisse, machten solchen Eindruck auf den edlen König und

---

Umfang hatte (2 Kön. 23, 2. vergl. Ps. 40, 7—9.). Verbindet man nun mit diesen Andeutungen andere Rücksichten, welche aus der inneren Kritik des Pentateuch folgen, so ist es nicht wahrscheinlich, daß entweder der ganze Pentateuch oder irgend ein einzelnes Buch desselben gemeint sei. Das zweite Buch, wie Gramberg (Krit. Gesch. I., 306.) meinte, kann nicht verstanden werden, weil darin die Drohungen und Flüche fehlen, die nicht bloße Folgerungen des frommen Königs waren (2 Kön. 22, 19. Jer. 11, 8.); auf der anderen Seite enthält das zweite Buch solche Elemente, welche sich an das dritte und vierte Buch anschließen und zusammen mit ihren Bestimmungen die zweite Gesetzgebung bilden, welche Gramberg selbst, wenn sie ihm in diesen Büchern begegnen, in ein späteres Zeitalter herabrückt. Eben so wenig kann aber auch das fünfte Buch gemeint sein, wie de Wette vermuthet (Beiträge I., 175.); denn in seiner gegenwärtigen Form setzt es die übrigen Bücher voraus, es müßte daher der ganze Pentateuch gefunden sein, was aus anderen Gründen nicht angeht. Das fünfte Buch ist allerdings seinem wesentlichen Inhalte nach im Zeitalter Jeremia's entstanden, aber nicht vor, sondern nach Josia's Reform, und die schauerlichen Flüche (C. 28.) setzen eben so gut wie die parallelen Flüche des dritten Buches (C. 26.) die Zerstörung Jerusalems und das Exil voraus. Noch unwahrscheinlicher ist Hartmann's Vermuthung (Historisch-krit. Forsch. über die fünf BB. Mos. S. 366.), daß wegen des Passagesetzes (2 Mos. 12, 1—20. 4 Mos. 28, 16—25.) und der Flüche (3 Mos. 26, 14—45.) Abschnitte und Stellen vereinigt gewesen seien, die gegenwärtig in den vier letzten Büchern des Pentateuch stehen. Denn ist es richtig, daß der Pentateuch zwei Hauptmassen von Gesetzen enthält, was die innere Kritik lehrt und die hebräische Religionsgeschichte bestätigt, so ist es nicht natürlich, daß bei der ersten Promulgation des Gesetzbuches schon zwei Gesetzgebungen in einander gearbeitet waren, zumal da der Geist der zweiten, wie sich unten deutlicher zeigen wird, einer späteren Zeit angehört. Ich trage daher kein Bedenken, als Inhalt des aufgefundenen Gesetzbuches die Substanz der älteren Gesetzgebung anzunehmen, die im zweiten Buche weniger verändert (2 Mos. 13, 19—24. 32—34.),

einen großen Theil des Volkes, daß Alle sich vertragsmäßig zur Erfüllung des Gesetzes verpflichteten, nithin dasselbe als allge-

---

im fünften Buche dagegen in einer Ueberarbeitung vorliegt. Gerade diese Gesetzgebung enthält Verordnungen gegen den Götzendienst, welche sich in den anderen nur spärlich, oder beiläufig und nachträglich finden; sie enthält überhaupt den wesentlichen sittlichen Inhalt des ganzen Gesetzes, während die andre Cultus und Priesterthum zu ihrem Mittelpunkt hat. So erklärt es sich, daß Jeremia, welcher den göttlichen und mosaischen Ursprung des Opferwesens verwarf (Jer. 7, 22.), dennoch den Worten des Bundes seinen ganzen Beifall schenkte (C. 11, 1—8.), und daß der Psalmist dieses Zeitalters (Ps. 40, 7—9.) eine Buchrolle kannte, welche vorzugsweise auf das Sittengesetz drang und nicht auf Opfer, was zur ersten Gesetzgebung des Pentateuch stimmt, mit der zweiten aber nur durch willkührliche Deutungen ausgeglichen werden kann. Unter dem erwähnten Passagesetz kann man 5 Mos. 16. oder ein anderes älteres Gesetz über diesen Gegenstand verstehen; die Flüche dagegen sind uns nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form erhalten, haben aber wahrscheinlich mit Jer. 7. wenigstens eben so viel Aehnlichkeit gehabt, als mit 5 Mos. 28. und 3 Mos. 26. Die letzteren Stücke sind dann als Nachahmungen und weitere Entwickelungen des ursprünglich Gegebenen anzusehen. — Die Erzählung von dem Auffinden des Gesetzbuches ist so unvollständig und ungenügend, daß man über den Ursprung und das Alter des Buches, so wie über das Zufällige oder Beabsichtigte seiner Bekanntmachung keinen rechten Aufschluß erhält. Da die in den historischen Büchern eingeführten Reden selten treu gehalten sind, so darf man nicht einmal jedes einzelne Wort urgiren; und doch kommt in diesem Falle viel auf ihre Authentie an. Die unnatürliche Hypothese, wodurch man früher den mosaischen Ursprung des Pentateuch zu retten suchte, daß nämlich unter dem aufgefundenen Buche nicht das einzige damals vorhandene Exemplar des Gesetzbuches zu verstehen sei, sondern nur ein besonders altes oder prächtiges Tempelexemplar oder wohl gar Mose's Autographon, hat schon de Wette (a. a. O.) gebührend zurückgewiesen, und was Spätere, besonders Kanne (Bibl. Unterss. u. Ausleg. II., 33.), dafür wieder vorgebracht haben, will nicht viel bedeuten. Die ganze Erzählung verliert ihren natürlichen Zusammenhang, wenn man nicht

meinen Willen anerkannten. Dieser Bund hatte nach Maaßgabe der weiter entwickelten Bestimmungen des Gesetzes einen

---

voraussetzt, d das aufgefundene Exemplar wirklich das einzige Exemplar seiner Art, und früher dem Könige wie dem Volke unbekannt war. Auf der andern Seite geht aber die Erzählung von der Voraussetzung aus, daß die Vorstellung von einem solchen Buche nichts Neues gewesen sey; denn der König wundert sich in der That nicht über das Vorhandensein desselben, und läßt die Prophetinn Hulda nicht wegen seiner Anerkennung befragen sondern nur über die wirkliche oder baldige Erfüllung der göttlichen Drohungen. Gab es nun aber in früheren Zeiten schon ein Gesetzbuch, d. h. einen schriftlichen Complex des allgemeingiltigen Rechts, welcher für die verschiedenen Staatsgewalten, also auch Könige und Richter, bindende Kraft hatte, so begreift man nicht, wie ein solches Buch verloren gehen oder periodisch abhanden kommen konnte, und wie man es nicht früher suchte, da man seine Existenz wußte und einzelnen Priestern auch sein Aufenthaltsort nicht verborgen sein konnte. Die Annahme, daß man es zur Zeit des abgöttischen Manasse im Tempel versteckt habe, würde diese Schwierigkeit nicht einmal lösen, sie ist jedoch auch für sich betrachtet ganz unwahrscheinlich. Denn es läßt sich, wie wir schon früher einmal bemerkten, von keinem hebräischen Könige erweisen, daß er den Jehovadienst durch directe Maaßregeln unterdrückt hätte. Wie unnatürlich ist nun die Meinung, daß Manasse alle Exemplare des mosaischen Gesetzes habe aufsuchen lassen, oder daß eine solche Procedur doch zu befürchten gewesen wäre! Hätte das Volk mit der Priesterschaft und den Propheten gemeinschaftliche Sache gegen den abgöttischen König gemacht und zwar auf dem Grunde des Gesetzbuches, so ließe sich jenes Verfahren als möglich denken; da aber die Masse des Volkes nicht weniger am Götzendienst hing als Manasse und sein Nachfolger, so paßt jene Hypothese nicht zu den damaligen Verhältnissen, und am wenigsten, wenn man den mosaischen Ursprung des Buches voraussetzt; denn in diesem Falle mußte es durch Abschriften weiter verbreitet sein. Die Annahme, daß es schon früher unter der Form eines Gesetzbuches existirt, also in irgend einer Zeit öffentliche Auctorität gehabt habe, und dann verloren gegangen sei, ist demnach ganz willkührlich. Dann konnte aber auch die Vorstellung von einem

viel concreteren Inhalt als der früher unter Joas geschlossene. Josia konnte ohne Widerstand eine durchgreifende Reform des

---

solchen Buche nicht gangbar sein, und man muß annehmen, daß die ohnehin lückenhafte Erzählung (welche nicht einmal die Verheerungen der Scythen erwähnt) einzelne Mittelglieder ausgelassen habe, wie der König von der Existenz eines solchen Buches hört, weiter fragt, überzeugt wird, dann den Inhalt zu erfahren verlangt, und zuletzt wegen der Drohungen weitern Aufschluß bei der Prophetinn sucht. Dann fragt sich weiter, ob der Priester Hilkia das Buch wirklich fand, d. h. zufällig antraf, oder ob es nur die Ansicht des Referenten ist, welcher an das höhere Alter des Gesetzbuches glaubte und die durch die Promulgation bewirkte Reform im Gegensatz zu den früher herrschenden Mißbräuchen von einem Wiederfinden des verlorenen Gesetzes ableitete. Geht man davon aus, daß der Inhalt der älteren Gesetzgebung — und diese fand man nach unserer Ansicht — älter sein muß als Josia's Zeitalter, so kann von einem Unterschieben des Inhalts durch Hilkia nicht die Rede sein. Nur die Flüche dürften ein späteres Zeitalter verrathen und auf Veranlassung der damaligen Weltbegebenheiten zugefügt sein. Denn gleichwie die unlängst vorübergegangenen Verheerungen der Scythen und Nabopolassar's Thronbesteigung in Babel (im J. 625., also ein Jahr vor der Reform) den Eindruck der Drohungen gewiß schärften (Michaelis Anmerk. zu 2 Kön. 22, 11.), so konnten sie auch etwas früher das Stück von den Flüchen selbst hervorrufen. Es geschah gewiß nicht zufällig, daß die Aufmerksamkeit Josia's vorzugsweise auf diesen Theil des Ganzen gelenkt wurde. Diese Flüche, vielleicht auch die Zusammenstellung der älteren Bestimmungen, konnten von Hilkia oder einem Zeitgenossen herrühren, und dennoch kann es auf der anderen Seite richtig sein, daß man den Inhalt auffand. Denn war die Aufzeichnung gesetzlicher Bestimmungen Privatsache und erhielten solche Aufsätze nicht sogleich allgemeinere Auctorität (vergl. oben S. 430.), so läßt sich auch die Möglichkeit denken, daß sie periodenweis zurückgeschoben und vergessen wurden. Um als Gesetz d. h. als allgemeiner Wille zu gelten, mußten sie ja irgendwie promulgirt und vertragsmäßig von den Herrschern und dem Volke angenommen werden. Dieß geschah aber, so viel wir wissen, zuerst unter Josia, da der früher erwähnte Bund unter Joas nicht auf dem

Cultus vornehmen und alle Formen vernichten, welche der idealen Jehovareligion zuwiderliefen. Der Tempel wurde gereinigt, die den verschiedenen Götzen geweiheten Höhen bei Jerusalem und im übrigen Lande zerstört, gleicherweise die Höhen, wo man bisher Jehova geopfert hatte, selbst über einen Theil Samariens, den die jüdischen Könige, wie es scheint, ihrer Herrschaft unterworfen hatten, erstreckten sich die Reformen. Die Höhe zu Bethel, deren Stierbild wahrscheinlich schon früher von den Assyrern erbeutet war, und die Höhenhäuser in andern Städten Samariens, welche die Könige von Israel erbaut, wurden bis auf den Grund niedergerissen, und die Priester auf den Altären geopfert. Die letzteren wurden gar nicht als Diener Jehova's anerkannt, weil der Cultus, welchem sie vorstanden, Elemente des Jehova- und Götzendienstes gemischt hatte [1]); die Priester in den jüdischen Städten dagegen, welche Jehova auf den Höhen gedient hatten, wurden bloß ihres Amtes entsetzt, nach Jerusalem beschieden und sollten Ungesäuertes unter ihren Brüdern essen [2]). Man erhielt auf diese Weise eine Menge von Priestern, welche amt- und brodlos waren und von milden Gaben der Opfernden leben mußten [3]). Sie hielten sich zwar gewöhnlich in ihren Geburtsstädten auf, zogen aber von Zeit zu Zeit mit den Opfernden nach Jerusalem,

---

Grunde des Pentateuch oder seiner älteren Gesetzgebung geschlossen sein kann (S. 409.). Den Inhalt, wenn auch nicht die schriftliche Aufzeichnung, des Gesetzes leitete man in Josia's Zeitalter gewiß von Mose ab; es waren die Worte des Bundes, den Jehova den Vätern geboten hatte, da er sie aus Aegypten führte (Jer. 11, 4.). Die Nachrichten der Chronik über eine angeblich frühere Reform Josia's, bevor noch das Gesetzbuch promulgirt war (2 Chron. 34.), verdienen keinen Glauben, und widersprechen nicht bloß den BB. der Könige, sondern auch den Schilderungen des Jeremia und Zephania.

[1]) 2 Kön. 17, 27—33.

[2]) 2 Kön. 23, 9.

[3]) 5 Mos. 12, 12. 18. 19. 14, 28. 16, 11. 14. 26, 11.

verrichteten daselbst Opferdienste und nahmen Theil an den Mahlzeiten [1]). Josia entfernte auch die Todtenbeschwörer, Wahrsager und die Theraphim, kurz alle Götzen, die im Lande gesehen wurden [2]), griff daher auch in den Privatcultus ein und suchte das Unkraut mit der Wurzel auszurotten. Vergleichen wir indeß mit diesen Anstrengungen den Erfolg, so entsprach derselbe ihnen keineswegs. So lange Josia lebte, mag der Götzendienst, welcher im Innern des Volkes zu tiefe Wurzel gefaßt hatte, nur im Verborgenen fortgesetzt sein, später kam es aber zu offenem Abfall, und alles Erinnern der Propheten an den früher geschlossenen Bund [3]) war vergeblich. Der Grund hiervon lag auf der einen Seite in der gewaltsamen und äußerlichen Weise, wie der Götzendienst vertilgt wurde [4]). Josia hatte freilich das Recht dazu und konnte, das Opfern der Götzenpriester etwa abgerechnet, kaum anders verfahren; denn auf dem Wege der bloßen Ueberzeugung war wenig auszurichten, wie die Erfolglosigkeit der prophetischen Ermahnungen längst gezeigt hatte; das Volk sollte auf dem Umwege der Geschichte zu dem Höheren geführt werden, und war in der Sphäre des natürlichen Lebens so befangen [5]), daß es die Thorheit des Götzendienstes, wie sie Jeremia so klar darlegte [6]), nicht einsah. Außerdem fehlte eine hinreichende Anzahl von Organen, um den bessern Geist zu verbreiten und in allen Theilen des Volkes lebendig zu erhalten. Die Promulgation des geschriebenen Gesetzes scheint darin wenige oder gar keine Veränderung hervor-

---

[1]) 5 Mos. 18, 6—8, 20, 5.

[2]) 2 Kön. 23, 24.

[3]) Jer. 11, 1—10.

[4]) Schmeidler: Der Untergang des Reiches Juda S. 27.

[5]) Jeremia stellt öfter die Unsittlichkeit als tiefsten Grund des Götzendienstes dar, Jer. 5, 25. 9, 5. u. a.

[6]) Jer. 10, 1—16.

gebracht zu haben. Die Priester handhabten nach wie vor das Gesetz [1]), aber nicht als ordnungsmäßig wirkende Volkslehrer, sondern als Rathgeber, von denen sich Jeder Belehrung erbat, sobald er derselben zu bedürfen meinte. Die Verordnung, daß man das Gesetz alle sieben Jahre am Laubhüttenfest vorlesen [2]), so wie die Ermahnung, daß man immer davon reden und Sprüche daraus an Pfosten und Thüren der Häuser schreiben solle [3]), gehören einem spätern Zeitalter an; wäre aber auch jenes Gesetz zur Ausführung gekommen, so reichte es zu allgemeiner Verbreitung der bessern Erkenntniß nicht einmal hin. Jeremia beruft sich in seinen Strafreden öfter darauf, daß das Gesetz dem Volke vorgelegt sei, aber nie auf levitische Lehrer, welche seinen Inhalt wiederholt eingeschärft hätten; diesen Wirkungskreis schreibt er vielmehr nur den Propheten zu [4]), und wir dürfen nach den sonstigen Schilderungen der damals lebenden Propheten nicht annehmen, daß eine größere Anzahl in dieser Hinsicht segensreich wirkte. Die Priesterschaft war zwar nicht durchgängig abtrünnig und auf das Aeußere gerichtet, wie schon die Gesetze zeigen, welche nach Josia's Reform bis zum Untergange des Staates ausgebildet wurden [5]), es fehlten aber

---

[1]) Jer. 2, 18. 18, 18.

[2]) 5 Mos. 31, 10—13.

[3]) 5 Mos. 11, 18—20.

[4]) Jer. 7, 25. 11, 7. 26, 4 ff. 29, 19. 35, 15. vergl. 33, 18. Die ersten sieben Capitel beziehen sich zwar auf die Zeit vor Josia's Reform, sind aber später aufgezeichnet, wie denn auch zwischen dem siebenten und achten Capitel kein Einschnitt gemacht ist.

[5]) Hierher gehört ein bedeutender Theil der Gesetze des fünften Buches vom Pentateuch: über Einheit des Cultus (C. 12.), von den Strafen einzelner Götzendiener (17, 2—7.) und der Verführung zum Abfall (C. 13.); das Königs- und Prophetengesetz (17, 14—20. 18, 15—22.); die Festgesetze (C. 16.) die Gesetze von den Abgaben an die Priester und vom Zehnten

Anſtalten, den beſſeren Geiſt in's Leben zu ſetzen, und dieſer Mangel ging wiederum daraus hervor, daß die Beſſergeſinnten einen zu kleinen Theil des Ganzen ausmachten, und daß der Staat überhaupt nicht mit Einem Schlage alle Mittel ſeiner Wiedergeburt finden konnte. Ein Theil der Prieſterſchaft legte zu viel Gewicht auf die äußeren Cultusformen, welche die ältere Geſetzgebung nur ſo weit berückſichtigt hatte, als es zur Ordnung des religiös-ſittlichen Gemeinweſens nöthig war. Da nun aber die Form eines geſchriebenen Geſetzes gegeben war, fing man an, auch jene Seite durch geſetzliche Beſtimmungen zu fixiren, und ſtellte dadurch die ſittliche Subſtanz des Geſetzes zu ſehr in den Hintergrund. So bildete ſich allmälig eine zweite Reihe von Geſetzen, welche die erſtere ergänzen ſollte und auch wirklich ergänzte, aber in einem ganz anderen Geiſte abgefaßt wurde, das äußere Ceremonienweſen zum Moment des göttlichen Willens machte und ſo für lange Zeit ſanctionirte. Im Zeitalter des Jeremia finden wir die erſte Spur ſolcher Beſtrebungen [1]), die dann während des babyloniſchen Exils und einige Zeit nach demſelben fortgeſetzt wurden, und die zweite Geſetzgebung des Pentateuch zum Reſultate hatten. — Dieſe Mängel, welche in der inneren Entwickelung des ganzen Gemeinweſens begründet waren, würden indeß durch Regenten, welche im Geiſte Joſia's [2]) fortwirkten, mit der Zeit überwunden ſein. Joſia's Reform fiel aber in eine Periode äußerer Stürme und kam hauptſächlich dadurch um den Gewinn, den ſie für die nächſte Folgezeit haben konnte. Der ägyptiſche König Necho

---

(18, 1—8. 14, 22—29. 26, 1—14.) u. a. Dieſe Geſetze ſetzen Joſia's Reform und die dadurch herbeigeführten Verhältniſſe voraus, und können, einzelne ältere Elemente ausgenommen, nicht vor derſelben entſtanden ſein und ſie mitveranlaßt haben.

[1]) Jer. 8, 8. 9. vergl. 7, 22.

[2]) Jer. 22, 15. 16.

unternahm einen Eroberungszug gegen das bereits geschwächte Assyrien; Josia wagte ihm Widerstand zu leisten, und fiel in der Schlacht bei Megiddo [1]), dreizehn Jahre nach der Reform. Seit dieser Zeit begann die Unglücksperiode des jüdischen Staates; von außen wiederholte Drangsale, im Innern Zerrüttung und die schroffsten Gegensätze der Principien und Parteien. Josia's Sohn, Joachas, den man in Jerusalem zum Könige gemacht hatte, schlug Necho in Fesseln und führte ihn nach Aegypten, wo er später starb [2]). Er setzte dafür Jojakim, einen andern Sohn Josia's, zum Könige ein, und legte auf das Land eine schwere Geldbuße. Anstatt die Last des Volks durch eine milde Regierung zu erleichtern, erhöhte sie Jojakim durch unzeitige Prachtliebe und Bauten, wozu er ungerechte Frohndienste gebrauchte [3]). Der Götzendienst trat jetzt wieder offen hervor [4]), und auch die Höhen wurden allmälig wiederhergestellt [5]). Vergebens eiferten Jeremia und einige gleichgesinnte Propheten gegen den Abfall von Jehova, und drohten mit der Zerstörung von Stadt und Tempel [6]). Der König und die Magnaten waren ungläubig und taub gegen solche Drohungen [7]); eine Partei von Priestern und Propheten fand darin sogar ein theokratisches Verbrechen, und wollte den Propheten zum Tode verdammt wissen. Ein anderer Prophet, Namens Uria, wurde wirklich wegen ähnlicher Weissagungen vom Könige hingerichtet, Jeremia aber durch Fürsprache einiger Bessergesinnten dieses Mal noch befreit [8]). Im vierten Regierungsjahre Jojakim's

[1]) 2 Kön. 23, 29, 30.; im Jahr 611.
[2]) 2 Kön. 23, 30—33. Jer. 22, 10—12.
[3]) Jer. 22, 13—17.
[4]) Jer. 22, 9. 25, 3—7. 35, 15.
[5]) Jer. 26, 2. vergl. Ezech. 6, 3—6. 13. 16, 39. 20, 29. 22, 9.
[6]) Jer. 26, 1—6.
[7]) Jer. 36, 24.
[8]) Jer. 26, 7—24.

wurde indeß Necho durch die Chaldäer bei Karchemis geschlagen [1]), und verlor dadurch bald alle Eroberungen, die er in Vorderasien gemacht hatte. Von jetzt an traten die Chaldäer als erobernde Macht auf, und die hebräischen Propheten verkündeten das große Strafgericht, welches Jehova durch dies Werkzeug über alle Völker verhängen werde [2]). Als Nebukadnezar's Heer näher heranzog, floh ein großer Theil der Landbewohner nach Jerusalem [3]), man rief hier einen Fasttag aus, und Jeremia benutzte die Gelegenheit, um seinen Ermahnungen jetzt wenigstens Eingang zu verschaffen. Baruch mußte die drohenden Weissagungen im Vorhofe des Tempels vorlesen; königliche Beamte nahmen ihm jedoch die Rolle, und der König verbrannte sie eigenhändig, ohne durch den Inhalt bewegt zu werden [4]). Jojakim unterwarf sich den Chaldäern, und wandte dadurch größeres Unglück von der Stadt ab. Als aber das chaldäische Heer aus Vorderasien zurückgekehrt war, fiel er, wahrscheinlich im Vertrauen auf ägyptische Hülfe, wiederum ab, und veranlaßte dadurch die erste Wegführung des Volkes. Jojakim selbst wurde durch den Tod der seiner harrenden Strafe entrissen; sein Sohn Jojachin mußte an seiner Statt büßen, nachdem er nur drei Monate regiert hatte. Er ergab sich zwar an Nebukadnezar, konnte aber dadurch nicht verhindern, daß Stadt und Tempel geplündert und er selbst mit dem angesehensten Theile des Volks in die Gefangenschaft geführt wurde [5]). Ueber den Theil des Volks, welcher im

---

[1]) Jer. 46, 2.; im J. 606.

[2]) Jer. 25. Die Vorstellung vom Weltgericht V. 30. 31. fällt mit der historisch-wirklichen Entwicklung noch zusammen, und ist daher noch nicht in's Abstracte und Uebersinnliche gezogen.

[3]) Jer. 35, 11. 36, 9.

[4]) Jer. 36, 9 ff..

[5]) Im J. 599. 2 Kön. 24, 10—16. Jer. 22, 24—30. 27, 16—20. 29, 1. 2.

Lande zurückblieb, ſetzte Nebukadnezar einen dritten Sohn Joſia's, Jedekia, als König ein, einen Mann von beſſerer Geſinnung als Jojakim, aber zu ſchwach, um ſie gegen die ſelbſtſüchtigen Magnaten zu behaupten. Die beiden nun getrennten Theile des Volks unterhielten einige Verbindung mit einander, benutzten dieſelbe aber vorzugsweiſe dazu, um in gänzlicher Verblendung eine fanatiſche Empörungsſucht zu nähren. Derſelbe Volksgeiſt, welcher in der höhern Geſtalt die unerſchütterliche Gewißheit der Selbſterhaltung zur Ehre Jehova's behauptete, äußerte ſich in der niederen Sphäre als blinder Fanatismus und eine an's Unglaubliche grenzende Zuverſicht. Die Exulanten ließen von ihrem Götzendienſte nicht ab [1]), gaben aber deſſenungeachtet Propheten Gehör, welche die nahe Rückkehr in's Vaterland im Namen Jehova's weisſagten [2]). Die letzteren mochten, ſo lange Jeruſalem noch ſtand, wirklich jenen Wahn hegen, ſchmeichelten aber zum Theil bloß aus Habſucht und Eigennutz den Wünſchen des Volks, und waren nichtswürdige Betrüger [3]). Jeremia erließ daher ein Ermahnungsſchreiben an die Exulanten [4]), und Ezechiel, welcher ſelbſt unter ihnen lebte, ſuchte jene gefährlichen Künſte zu entlarven. Ein ähnlicher Geiſt herrſchte aber auch in Jeruſalem. Die weltlichen Großen wünſchten am meiſten, die chaldäiſche Dienſtbarkeit abzuwerfen, das Volk wurde durch eitle Hoffnungen von Freiheit und theokratiſcher Herrſchaft bethört; ſelbſt Beſſergeſinnte waren davon nicht frei, da ihre Vaterlandsliebe nicht mit der Beſonnenheit vereint war, wie wir ſie bei einem Jeremia finden; die Mehrzahl der Propheten nährte dieſelben Erwartungen, ja einer darunter, Namens Hanania, ging in ſeiner Verblendung ſo

[1]) Ezech. 14, 1—8.
[2]) Jer. 29, 8. 21. 24. Ezech. 13, 1. ff.
[3]) Jer. 29, 23. vergl. 23, 9—40. Ezech. 13, 1. ff.
[4]) Jer. 29, 1—23.

weit, daß er zwei Jahre als Grenzpunkt festsetzte, bis zu welchem das chaldäische Joch von allen Völkern genommen und die Gefangenen aus Babel zurückgeführt werden sollten [1]). Die besseren Propheten, welche diesem Wahne entgegenwirkten, zum Gehorsam ermahnten, und das Ziel der Befreiung weiter hinausrückten [2]), wurden unter priesterliche Aufsicht gestellt, und sollten mit Gefängniß gestraft werden [3]).

Solche Maßregeln verriethen die innere Zerrissenheit und das böse Gewissen des Staates deutlich; der wesentlich-sittliche Gehalt der prophetischen Rügen wurde dabei ganz in den Hintergrund gestellt, und nur der unmittelbare Einfluß auf das politische Bewußtsein des Volkes berücksichtigt. Die religiöse Betrachtung der bisherigen Schicksale des Staates war gewiß bei den einzelnen Mitgliedern desselben sehr verschieden. Bei den weltlichgesinnten Magnaten machte sie sich wohl überhaupt nicht geltend; die Mehrzahl des Volks scheint dagegen auf die Hilfe Jehova's und auf eigene Werkgerechtigkeit gepocht zu haben, indem das Maaß der göttlichen Strafen das der Schuld schon überschritten zu haben schien. Der gewöhnlichen Ansicht von der göttlichen Vergeltung angemessen hatte sich im Volk das Sprüchwort gebildet: die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder sind stumpf geworden [4]); eine Meinung, die durch das unglückliche Loos des Josia und Jojachin und aller treuen Verehrer Jehova's, welche im Zusammenhange mit dem verderbten Gemeinwesen litten, begünstigt wurde, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt aber zu eitler Selbstgerechtigkeit und dumpfer Verzweiflung führen mußte. Das Unglück war gerade in einer

[1]) Jer. 28. 1 — 11.

[2]) Jeremia setzte die babylonische Herrschaft bis auf 70 Jahre fest (29, 10. 27, 11.), offenbar im Gegensatze zu entgegengesetzten Aussprüchen. Vergl. Jes. 23, 15. und Hitzig's Comt. S. 272.

[3]) Jer. 29, 26. 20, 1. 2.

[4]) Jer. 31, 29. Ezech. 18, 2.

Zeit über den Staat hereingebrochen, als derselbe durch Josia's Reform der göttlichen Bestimmung mehr zu entsprechen anfing; verglich man daher den gegenwärtigen Zustand im Allgemeinen, ohne auf das ungesetzliche Wesen Einzelner zu reflektiren, mit dem früheren Abfall, und setzte dabei die jetzt herrschende Verwirrung in Verbindung mit den äußeren Drangsalen [1]), so stand das Maaß der Strafe allerdings nicht im richtigen Verhältniß zur Schuld, und das Verfahren Jehova's schien ungerecht [2]). Man fing jetzt an, in allgemeinerer Weise, als es früher von einzelnen Frommen geschehen sein mochte, mit Jehova zu rechten [3]), d. h. die allgemeine Voraussetzung von der göttlichen Gerechtigkeit und den in der Vorstellung des Bundes oder Vertrages gegebenen Verheißungen in Beziehung zu setzen zu der mangelhaften Erscheinung und eine Ausgleichung beider Seiten zu postuliren. Die Propheten Jeremia und besonders Ezechiel waren dadurch veranlaßt, das allgemeine Urtheil zu berichtigen, konnten jedoch, da sie von derselben Voraussetzung des Bundes und der nothwendigen Zusammengehörigkeit beider Seiten ausgingen, nur das subjective Moment der Schuld der früheren objectiven Ansicht gegenüber richtiger bestimmen, mußten dagegen die Versöhnung des Widerspruches selbst von der Zukunft erwarten [4]), oder sich mit ganz abstracten Bestimmungen begnügen. In letzterer Hinsicht sind Ezechiel's Erörterungen besonders wichtig, indem sie deutlich zeigen, daß die Lösung jener Aufgabe noch etwas Neues war, von empirischen Einzelnheiten, einzelnen gerechten oder ungerechten Handlungen, ausging, und nur das Vorurtheil von der Erblichkeit der Schuld und Strafe [5]) durch

[1]) Hab. 1, 2 ff.

[2]) Ezech. 18, 25—29. 33, 10—20, vergl. 14, 12—23. 3, 16—21.

[3]) Jer. 12, 1. Hab. 1, 2. 3. Ezech. 18, 25. ff. vergl. Jes. 33. 9.

[4]) Jer. 31, 30.

[5]) Das Gesetz 5 Mos. 24, 16. vergl. 2 Kön. 14, 6. gehört eigentlich nicht hierher, wo es sich von göttlichen (2 Mos. 20, 5.),

nähere Bestimmung der Subjectivität, der einzelnen Seele und ihrer That im Verhältniß zu Gott, zu widerlegen suchte, ohne den Widerspruch in höherer Allgemeinheit zu fassen, wie es später im Buche Hiob geschah. Das praktische Resultat jener Dialektik konnte für den gegenwärtigen Standpunkt freilich nur in stiller Ergebung und gläubiger Hoffnung bestehen; indeß war mit jener Reflexion der erste Schritt zu tieferer Begründung der subjectiven Freiheit geschehen, das Moment des Widerspruchs fiel jetzt in die Bewegung des religiösen Bewußtseins, war durch das einseitige Princip selbst gesetzt, und es war zur weiteren Entwickelung nur noch erforderlich, daß die weltliche Erscheinung, welche für das Bewußtsein noch Realität hatte, immer mehr vernichtet und dadurch der Geist auf die reine Innerlichkeit und die übersinnliche Sphäre hingelenkt wurde. Dieser Prozeß konnte aber nur allmälig von statten gehen, und das Princip bedurfte zu seiner Erhaltung gewisser Ruhepunkte, welche den äußerlich glücklicheren Perioden der folgenden Geschichte entsprechen. Im gegenwärtigen Zeitalter haftete noch das Volksbewußtsein mit solcher Verblendung an der Erscheinung, daß die göttliche Strafgerechtigkeit sich in der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und in gänzlicher Auflösung des Staates vollenden mußte. Zedekia verbündete sich mit den kleineren Nachbarvölkern [1]) und mit Aegypten [2]), wurde an den Chaldäern bundbrüchig, und

---

nicht von menschlichen Strafen handelt. Bei jenen hat die objective Ansicht ein wahres Moment, bei diesen nicht. In der früheren Praxis des Rechtes wurde indeß die objective Ansicht ebenfalls geltend gemacht (2 Sam. 21.), besonders in Schuldsachen; sie verschwand jedoch schon früher, als jene Bestimmung in das Gesetzbuch aufgenommen wurde. Die abstracte Allgemeinheit derselben macht es übrigens wahrscheinlich, daß dieß erst im Zeitalter Jeremia's geschah.

[1]) Jer. 27, 3. ff.

[2]) Ezech. 17, 15.

rief so von Neuem ihr Heer gegen Jerusalem. Als die festen Städte Juda's nach einander eingenommen und die Hauptstadt selbst hart bedrängt wurde[1]), suchte Zedekia den Zorn Jehova's zu versöhnen, und nöthigte die Magnaten und das Volk, im Tempel mit ihm einen feierlichen Vertrag abzuschließen, wonach die hebräischen Sclaven in Freiheit gesetzt werden sollten, ein Akt der Milde, der nach dem Gesetz alle sieben Jahre stattfinden sollte, bisher aber, die Regierung Josia's etwa ausgenommen, wahrscheinlich nicht vollzogen war[2]). Man gab der augenblicklichen Noth nach; kaum war aber das chaldäische Heer aus der Umgebung Jerusalems den Aegyptern entgegengezogen[3]), und hatte dadurch einige Hoffnung gegeben, daß die Stadt gerettet werden könnte, als man die entlassenen Sclaven wieder in die Dienstbarkeit zurückführte. Dieser Vorfall wirft viel Licht auf das Verhältniß, worin die prophetisch-priesterlichen Gebote der Gesetzgebung, wenn sie mehr die Milde als den strengen Rechtsgang betrafen, zur Praxis des Volkes standen. Die von Jeremia gedrohte Strafe blieb nicht aus, das chaldäische Heer kehrte zurück, und da alle Ermahnungen des Propheten, die Stadt durch freiwillige Unterwerfung zu erhalten, fruchtlos blieben, so konnten nur die gänzlich Verblendeten noch an Rettung denken. Noch merkwürdiger als dieser Geist fanatischer Zuversicht, welcher besonders die Volksoberen bethörte, war das hohe

[1]). Jer. 34, 1. 7.

[2]) Jer. 34, 14. 15. Jenes Gebot findet sich in der älteren Gesetzgebung 2 Mos. 21, 2. 5 Mos. 15, 12.; in der späteren ist das je funfzigste oder Jubeljahr als Endpunkt der Dienstbarkeit angenommen (3 Mos. 25, 39. ff.), wahrscheinlich weil die Beobachtung des älteren Gesetzes nicht durchgesetzt werden konnte. Damit ging aber die ursprüngliche Tendenz jener Bestimmung fast ganz verloren, da ja in den seltensten Fällen Sclaven ihr funfzigjähriges Dienstjubiläum erlebten. Das Jubeljahr mit seinen abstracten Bestimmungen ist wahrscheinlich im Exil entstanden.

[3]) Jer. 34, 21. 37, 5. ff.

Selbstbewußtsein des Jeremia, welcher das unabwendbare Verderben voraussah, und wegen seiner scheinbar aufrührerischen Reden gefangen gesetzt wurde, und dennoch mitten im Untergange das Unglaubliche verkündigte, die Rückkehr aus der Verbannung und eine schönere Zukunft des theokratischen Staates [1]). Diese Weissagungen gehören wegen der Zeitverhältnisse, unter denen sie ausgesprochen wurden, und wegen der klaren Besonnenheit des Propheten gewiß zu den merkwürdigsten des A. Testament's, und lassen sich nur aus der tiefen Macht des sittlichen Geistes erklären, welcher die Propheten überwältigte, und trotz der Schmähungen und Verfolgungen, die sie erfahren mußten, aufrecht hielt [2]). In der That hat das höhere Princip, mochte es sich auch in der Erscheinung mangelhaft äußern, viel größeren Theil an der nachherigen Erhaltung des Volks gehabt, als die äußeren Umstände. Jerusalem und der Tempel wurden von den Chaldäern zerstört [3]), der Rest des Volkes bis auf die nöthigen Landbebauer und einzelne Flüchtlinge in die babylonische Gefangenschaft geführt; ja später, als man den von den Chaldäern eingesetzten Statthalter Gedalia ermordet hatte und vor der Rache nach Aegypten floh, wurde das Land fast ganz entvölkert und den triumphirenden Nachbarvölkern zur Beute; der Geist des Volkes war aber keineswegs völlig gebrochen, sondern erhielt durch die verschiedenen Katastrophen nur eine etwas andere Form und Richtung, und entwickelte erst jetzt den Culminationspunkt des Princips.

Das äußere Schicksal kann immer nur nach Maaßgabe der inneren Empfänglichkeit auf das religiöse Leben einwirken; man kann daher nicht erwarten, daß das Nationalunglück bei der Masse des Volkes eine plötzliche Sinnesänderung hervorbrin-

[1]) Jer. 30 — 33.
[2]) Jer. 20, 7. ff.
[3]) Im J. 588.

gen sollte. Der Eindruck der prophetischen Ermahnungen, worin der Untergang des Staates als Folge des Götzendienstes und der Laster dargestellt wurde, mußte bei Vielen dadurch geschwächt werden, daß der Anfang der Drangsale zufällig mit der Wiedergeburt des Gemeinwesens unter Josia zusammengefallen war. Die nach Aegypten fliehenden Juden konnten sich dem Propheten Jeremia gegenüber darauf berufen, daß der Staat gerade in der Periode des Götzendienstes äußerlich glücklich gewesen sei, seitdem man aber den Dienst der Himmelsköniginn vernachlässigt habe, sei Schwert und Hunger über das Volk gekommen [1]). Aehnliche Reflexionen mochte ein Theil der babylonischen Exulanten anstellen. Da die Götzendiener die Macht der verschiedenen Götter nach dem Einflusse bestimmten, den sie auf das äußere Schicksal ihrer Verehrer äußerten [2]), so mußte in dem Siege und der Macht der Chaldäer eine Aufforderung liegen, auch ihre Götter zu verehren, was um so eher geschehen konnte, da der bisherige Götzendienst der Hebräer mit dem chaldäischen genau verwandt, ja zum Theil identisch gewesen war [3]). Der Aufenthalt in einem von Götzen vorzugsweise angefüllten Lande [4]) und die Berührung mit den Eingebornen mußte jenem Hange reichliche Nahrung geben. Die Hebräer waren zwar in Babylonien nicht vereinzelt; manche Geschlechter lebten freilich in verschiedenen Städten des Reiches zerstreut [5]), andere bildeten aber größere Gemeinschaften, wie wir es namentlich von der Colonie am Flusse Chaboras wissen, unter der Ezechiel lebte;

---

[1]) Jer. 44. 16. ff.
[2]) 2 Chron. 28, 23.
[3]) Ezech. 23, 14 — 18. 40. 41.
[4]) Jer. 50, 38.
[5]) Esr. 1, 4.

ſie hatte ihre Aelteſten und Vorgeſetzten, hielt Zuſammenkünfte, und es war nur die Schuld der Hirten, daß der Gemeinſinn nicht lebendiger unterhalten und durch geeignete Anſtalten genährt wurde[1]). Das frühere Verderben begleitete aber das Volk in die Verbannung; die Volksoberen hatten kein lebendiges Intereſſe für die Religion, jagten dem Gewinn nach, und fuhren fort die geringere Volksklaſſe zu bedrücken, habſüchtige Propheten begünſtigten das Unrecht[2]), und die Chaldäer bekümmerten ſich, wie es ſcheint, um die inneren Angelegenheiten des Volkes nicht. Dazu kam, daß mit dem Tempelcultus auch die äußere Darſtellung der religiöſen Einheit fehlte; geſetzliche Opfer wurden, wie es ſcheint, gar nicht dargebracht[3]), und dennoch wurzelte dieſe Seite des Cultus tief im Volksbewußtſein, und ihr Mangel konnte durch ſtrengere Beobachtung des Sabbaths und regelmäßige Faſttage nicht erſetzt werden[4]). Das Geſetz von der Einheit des Gottesdienſtes, welches früher die Willkühr des Götzendienſtes am meiſten beſchränkt hatte, ließ ſich nicht anwenden; Jeder handelte wieder nach Gutdünken[5]), und die theokratiſche Partei mußte ihre Wünſche in eine beſſere Zukunft hinausſchieben. Die Maſſe des Volks ſetzte theils den kanaanitiſchen Götzendienſt mit ſeinem Höhencultus und Kinderopfern fort[6]) theils nahm ſie neue babyloniſche Elemente auf[7]). Den heiligen Zionsberg hatte ſie mit der Zeit vergeſſen, und konnte daher in der Verbannung kein Leiden vom religiöſen Standpunkte aus

---

[1]) Ez. 14, 1. 33, 30. 34, 1—22. vergl. Jeſ. 56, 10—12.
[2]) Jeſ. 56, 10—12. 56, 6. 7. 59, 3. ff.
[3]) Jeſ. 43, 23. 24.
[4]) Jeſ. 56, 2. 58, 3. Zach. 7, 1—5.
[5]) 5 Moſ. 12, 8.
[6]) Ez. 14, 1. ff. 34, 6. 36, 25. 31. Jeſ. 57, 3—10.
[7]) Jeſ. 65, 3—5. 11. vergl. 5. Moſ. 4, 28. 28, 64.

erblicken. Den Gegensatz der Götzendiener und treuen Verehrer Jehova's dürfen wir jedoch, wie in früheren Perioden, so auch im Exil nicht zu schroff fassen. Auch jene gaben die Verehrung Jehova's nicht schlechthin auf, legten den Propheten Fragen über die Zukunft vor[1]), und beobachteten einzelne Ceremonieen der Jehovareligion[2]). Die Verderbniß erstreckte sich wahrscheinlich auch auf einen Theil der Priesterschaft, da man keinen Grund hat, bei ihr allein allgemeine und bleibende Folgen von Josia's Reform anzunehmen[3]). Priester überhaupt standen gewiß dem hebräischen Höhencultus in Babylonien vor; dann mußte aber schon die Gewinnsucht und selbst die Noth viele von den ehemaligen Höhenpriestern bewegen, dem neuen Cultus sich anzuschließen. So erklärt es sich wenigstens zum Theil, wie eine Vielheit von Priestern während der babylonischen Gefangenschaft bestehen konnte. Andere mögen von freiwilligen Gaben des Volks gelebt haben; oder die Priesterschaft erhielt bei der Verpflanzung gleich den übrigen Colonisten einen Grundbesitz angewiesen, und vertauschte einstweilen die priesterlichen Functionen mit anderwei-

---

[1]) Ezech. 14, 1. ff. 33, 30. ff. Jes. 58, 2.

[2]) Jes. 48, 1—5. 65, 5. 66, 1—3. 17. Daß die am Ende des Exils in Babylonien zurückbleibenden Juden den Plan gehabt hätten, Jehova daselbst einen Tempel im Sinne des Tempels zu Jerusalem zu bauen, läßt sich nicht wohl aus Jes. 66, 1—3. (vergl. Hitzig's Com.) folgern; der Gegensatz müßte dann anders ausgedrückt sein. Will man die Worte nicht als Polemik gegen die am Aeußeren klebende Richtung solcher auffassen, die sich zur Rückkehr anschickten, was allerdings Schwierigkeiten hat, so muß man annehmen, daß die babylonischen Juden wirklich schon einzelne Höhentempel oder Zelte, gleich den ehemaligen Höhen in Palästina, gegründet hatten, wo ein mit Götzendienst verunreinigter Jehovacultus getrieben wurde. Blickt man auf die frühere Geschichte zurück, so ist diese Annahme so natürlich, daß man nur das Gegentheil auffallend finden kann.

[3]) Jer. 32, 32. 34, 18—20. Ezech. 22, 26.

ter Beschäftigung. Das Letztere fand aber gewiß nur in seltneren Fällen statt; denn der Priesterstand bildete seit Jahrhunderten ein wesentliches Element des Volkslebens, und konnte ungeachtet der Aufhebung des Tempelcultus nicht abgeschafft werden, um so weniger, da ein bedeutender Theil des Volks die Hoffnung auf baldige Befreiung und Rückkehr ins Vaterland nicht aufgab. Auch bildete sich gerade im Exil das priesterliche Absonderungssystem weiter aus, was nicht recht erklärlich wäre, wenn durch die damaligen Verhältnisse der frühere Unterschied von Priestern und Volk aufgehoben gewesen wäre. Das Verhältniß, worin die dem Jehovadienste treuen Priester zu dem ebenfalls treuen Theile des Volkes standen, ist zwar im Einzelnen dunkel, die folgende Geschichte macht es aber nothwendig, daß die priesterliche Würde im Allgemeinen in ihren bisherigen Vorzügen und Rechten behauptet wurde, und darin vielmehr einen Fortschritt als Rückschritt machte. — Für den besseren Theil des Volkes entwickelten sich aus dem Nationalunglück heilsame Folgen. Die Verkündigung der Propheten, daß Jehova's Strafgerichte zum Schuldbewußtsein und zur Buße führen würden [1]), ging allmälig in Erfüllung. Der Volksgeist hatte sich zwar noch nicht so weit entwickelt, daß wahre Ergebung und freudiger Gehorsam das Resultat der inneren Zerrissenheit geworden wäre; die untergegangene Erscheinung hatte für das Bewußtsein noch positive Bedeutung, und der Schmerz fand nur in der Hoffnung der Wiederherstellung des theokratischen Staates und Cultus eine relative Versöhnung. Als seit der Zerstörung Jerusalems und der Verödung des Landes den Exulanten die Aussicht zur baldigen Rückkehr gänzlich schwand, verfiel ein Theil derselben in dumpfe Verzweifelung; die Schuld lastete schwer auf ihnen, der Herr hatte Zion vergessen [2]). Dazu gesellte sich

[1]) Ezech. 6, 8—10. 12, 16.

[2]) Ez. 33, 10. 37. 11. Jes. 49, 14.

ein glühender Haß gegen die Nationalfeinde, besonders die Babylonier und Edomiter, welcher sich in mehrern Orakeln gegen diese Völker, besonders als das Ende des Exils herannahte, Luft machte [1]). In Babylonien selbst hatten gerade die treuen Verehrer Jehova's am meisten zu leiden, nicht bloß vom Uebermuth und der Härte der Sieger [2]), sondern auch vom Hohn und der Hartherzigkeit ihrer ungläubigen Volksgenossen [3]). Das Unglück war über sie verhängt vermöge ihres Nationalzusammenhanges mit den abtrünnigen Vorfahren und Zeitgenossen; von einem allgemeineren Standpunkt angesehen wußte sich daher das ganze Volk als schuldig, und die subjective Beziehung von Schuld und Uebel und das dadurch hervorgerufene Rechten mit Jehova ging weiter in der Allgemeinheit des Volksbewußtseins auf [4]). Hieraus entwickelte sich dann gegen das Ende des Exils, als Cyrus Siege die nahe Befreiung des Volkes hoffen ließen, die erhabene und tiefe Anschauung, welche der unbekannte Prophet im zweiten Theile des Buches Jesaia [5]) aussprach; in objectiver Hinsicht der höchste Standpunkt, den das hebräische Princip hervorgerufen hat. Derselbe war bedingt durch die tiefen Gegensätze in der damaligen Entwickelung, und faßte die Momente, welche schon funfzig Jahre früher der edle Jeremia im Kampf und Leiden seiner Wirksamkeit errungen, aber mehr vereinzelt ausgesprochen hatte, zu einfacher Totalität zusammen. Hatte schon Jeremia die Sphäre der religiösen Gesinnung in ihrer Selbstständigkeit erkannt, und von allen bloß äußeren Formen (sofern sie für das Bewußtsein die Bedeutung von Idololatrie, nicht

---

[1]) Ezech. 25. ff. Jes. 13. 14. 21. 34. 35. 47. 63. vergl. Ps. 137. u. d.

[2]) Jes. 47, 6. 51, 23. 52, 5. Ps. 137, 3.

[3]) Jes. 66, 5. 59, 3—8. 57, 1. vergl. 52, 13—53, 12.

[4]) Jes. 63, 7. 64, 12.

[5]) Jes. 40—66.

freier Symbolik hatten) unabhängig erklärt, von der Bundeslade [1]), der Beschneidung, dem äußeren Tempel [2]), Opfern und Fasten [3]), hatte er auf Jehova als den Quell lebendigen Wassers hingewiesen [4]) und einen neuen Bund verheißen, den Jehova mit dem Volke schließen werde, nämlich den Bund der Gesinnung oder der geistigen Realität des früheren Bundes [5]), hatte er den Götzendienst in seiner Thorheit dargestellt, die Bekehrung aller Völker geweissagt [6]), und in der traurigsten Gegenwart die ewige Erhaltung Israels, als des Knechtes Jehova's, verheißen [7]), hatte er endlich die Bedeutung seiner eigenen Anstrengungen und Leiden geahnt [8]): so nahm der begeisterte und tief fühlende Prophet in der Verbannung diese und ähnliche Momente in sich auf, wußte sie in der Einheit des Resultats, welches nur der folgende höhere Standpunkt aus der im unmittelbaren Schaffen und Ringen begriffenen Vorzeit ziehen kann, setzte daher manche Seiten aus der Form des Bewußtseins in die des Selbstbewußtseins, und entwarf so ein Totalbild des hebräischen Geistes, worin die frühere Volksgeschichte den spärlich erleuchteten Hintergrund, die im Exil bis zum schroffsten

---

[1]) Jer. 3, 16. vergl. 14, 21. Man sieht daraus, daß die Bundeslade, als Thron Jehova's, für ein Idol galt, dem Jeremia Jerusalem als Thron Jehova's und somit als Symbol entgegenstellt. Die reine Allgemeinheit des Geistes, die erst im Christenthum zum Bewußtsein gekommen ist, liegt auch in dieser prophetischen Auffassung nicht.

[2]) Jer. 7, 4. 12—14.

[3]) Jer. 7, 21—23. 11, 15. 14, 11—12.

[4]) Jer. 17, 13.

[5]) Jer. 31, 31—34. Ez. 36, 25. 26. Das Neue betrifft nicht den Inhalt des Bundes, sondern die Seite der Realität, die Subjectivität.

[6]) Jer. 10, 1 ꝛc. 3, 17. u. a.

[7]) Jer. 30, 10. Das Volk ist hier seiner Idee nach aufgefaßt, wie im zweiten Theile des Jesaia.

[8]) Jer. 20, 7 ꝛc.

Gegensatz fortgeschrittene Dialektik des Princips den bewegten Vordergrund, und der neu sich eröffnende welthistorische Gesichtskreis die Einfassung des Ganzen bildete. Die höhere Idealität und Freiheit, welche das Princip schon im Zeitalter des Jeremia errungen hatte, war nicht allein ein Product der abstracten Anschauung oder der Reflexion gewesen; die einfachere Erhebung der älteren Propheten hatte sich vielmehr zur reicheren Innerlichkeit vertieft, war zur Form des Selbstbewußtseins fortgeschritten, und suchte nun die hemmenden Formen zu zersprengen; die Geschichte selbst offenbarte die Endlichkeit derselben, indem das Volk durch seine Verstocktheit und Selbstverblendung zu Grunde ging, und auf die Idee der Theokratie als seine wahrhafte Realität hingewiesen wurde; die Jahrhunderte lang fortgesetzten vergeblichen Versuche der Propheten, das höhere Princip in einem weiteren Kreise zu gründen, hatten die Ueberzeugung von allgemeiner Sündhaftigkeit und Hartnäckigkeit des Volkes geweckt, die nur durch eine historische Katastrophe gehoben werden konnte [1]); dabei hatte aber die Ueberzeugung von der göttlichen Bestimmung des Volks immer tiefere Wurzeln geschlagen, und über den Gegensätzen der getrübten Erscheinung strahlte in unvergänglicher Klarheit die Idee: Israel war und blieb der Knecht Jehova's, und sollte durch alle Züchtigungen hindurch zu Gottes Ehre erhalten werden [2]). Durch die Verbannung selbst war aber der innere Gegensatz des höheren und natürlichen Princips nicht aufgehoben, hatte sich vielmehr bis zum Extrem entwickelt, indem der hebräische Götzendienst sich an den babylonischen anschloß; ein neues Strafgericht mußte daher über alle Abgötterei ergehen, und als Werkzeug desselben erschien Cyrus, dessen Princip gleichfalls der babylonisch-kanaanitischen Abgötterei feindlich

---

[1]) Jer. 13, 23. ff. 16, 11. 17, 9.

[2]) Jer. 30, 10. ff.

gegenübertrat. Die weltgeſchichtliche Macht trat ſo in höherer Weiſe, als es früher bei den Aſſyrern und Babyloniern der Fall geweſen war, im Dienſte Jehova's auf, und die negative Bewegung des Strafgerichts hatte unmittelbaren Gewinn für die religiöſe Sphäre. Obgleich Cyrus Jehova eigentlich nicht kannte, und unbewußt ſeinen Rathſchluß ausführte [1]), ſo handelte er dennoch im Gegenſatze zum Götzendienſte in ſeinem Geiſte, und konnte ſomit als ein Verehrer Jehova's angeſehen werden [2]). Auf einem ſolchen hiſtoriſchen Standpunkte mußte die Hoffnung, daß ſich alle Völker der Erde zu Jehova bekehren würden [3]), einen höheren Schwung und nähere Beſtimmtheit gewinnen, da der bevorſtehende Gang der Weltgeſchichte als die Vermittelung zu ihrer Realiſirung gelten konnte. Sie bewirkte aber zunächſt nur den Untergang des Götzendienſtes, alſo die negative Seite des ganzen Proceſſes; die poſitive Ergänzung ſollte die Thätigkeit Iſrael's, des Knechtes Jehova's [4]), bilden. Wie ſchon die

---

[1]) Jeſ. 45, 4. 5.

[2]) Jeſ. 41, 25.

[3]) Jeſ. 42, 4. 45, 22. 23. 49, 6. 51, 4. 5. 60, 3. 66, 18.

[4]) Jeſ. 42, 1—7. 19—25. 43, 10. 21. 44, 1—5. 21—26. 49, 1—9. 52, 13—53. 12. Von den verſchiedenen Erklärungen dieſes Ausdruckes (S. Geſenius Com. z. Jeſ. II., 160. ff. vergl. auch Hengſtenberg's Chriſtologie I., 2. S. 236. 258. 290. ff.) kann nur diejenige die richtige ſein, welche der Prophet ſelbſt giebt (49, 3. 42, 19 — 25. 43, 10. 21.), wonach Iſrael, das Volk nach ſeiner höheren religiöſen Einheit und göttlichen Beſtimmung, gemeint iſt. Die ſcheinbaren Schwierigkeiten, welche darin liegen, daß die Erſcheinung des Volkes jenem hohen Begriffe nicht entſprach, und daß das Volk von jenem Knechte unterſchieden wird (49, 6. 8. 9. 53, 4. ff. wo kein Gegenſatz gegen Heiden ſtattfindet), und daß auf der andern Seite der Prophet ſich mit dem Knechte Jehova's identificirt (44, 26. C. 50. 61.), laſſen ſich leicht heben, wenn man nur erwägt, daß der Prophet kein Aggregat von Individuen, kein

früheren Propheten die getrübte Erscheinung des in Götzendienst und Laster versunkenen Volkes von seiner höheren Bestimmung, wonach es Träger des concret-sittlichen Zweckes war und nicht vertilgt werden konnte, unterschieden hatten, so faßte auch der Prophet des Exils diesen Gegensatz zu einer Zeit, wo er in der Wirklichkeit am weitesten entwickelt war, am schärfsten auf, und suchte ihn auf eigenthümliche und tiefsinnige Weise aufzuheben.

Collectivum, sondern eine höhere Totalität versteht, welche ja allen Propheten vorschwebte, wenn sie ungeachtet der mangelhaften Erscheinung das Volk als Lieblingsvolk und Knecht Jehova's, als Bundesvolk und unvergänglichen Träger des göttlichen Zweckes ansahen. Unser Prophet vergaß über die höhere Bedeutung Israels seine ihr unangemessene Erscheinung keineswegs: der Knecht Jehova's ist taub und blind, obgleich er eine herrliche Offenbarung erhalten (42, 19 — 22), und in andern Stellen, wo nicht der allgemeine Gegensatz des Begriffs (Zweckes) und der Erscheinung, sondern der besondere des gläubigen und abtrünnigen Theiles im Volke stattfindet, werden die Knechte Jehova's als Aggregat den abtrünnigen Brüdern entgegengestellt (65, 9. ff. 66, 5. 14.). Die Letzteren, sofern sie sich nicht bekehren, werden den verdienten Strafgerichten preisgegeben und von der Volkseinheit ausgeschlossen. Auf den Uebrigen soll aber der Geist Jehova's ruhen (42, 1. 44, 3. 59, 21.), und Jehova schließt mit ihnen den Bund, daß dieser Geist auch von ihren Nachkommen nicht weichen soll; die mangelhafte Erscheinung ist dadurch in der Anschauung des Propheten aufgehoben. Die schwierigste, aber, richtig verstanden, die tiefste Seite der ganzen Dialektik ist der Gegensatz C. 53, 2—12., weil der Prophet darin die Wirklichkeit des unendlichen Geistes und seine siegreiche Bewegung durch die Negation der Endlichkeit geahnt hat. Daß endlich der Prophet sich selbst als Knecht Gottes bezeichnet, macht nur in jenem Zusammenhange einige Schwierigkeit, kann aber die Richtigkeit jener Erklärung nicht im Geringsten erschüttern. Er sah dabei auf den gegenwärtigen Standpunkt, wo die allgemeine Begeisterung noch nicht erfolgt war; und in der That waren ja auch die Propheten die Organe dessen, was nach der allgemeinen Betrachtung wieder Zweck und Beruf des ganzen Volkes war (42, 10. 21.).

Das Volk iſt von jeher dazu berufen, Träger der wahren Religion zu ſein und dieſelbe zu allen Völkern der Erde zu verbreiten; es iſt ſeiner Beſtimmung nach Bote Gottes, Organ, woran ſich Jehova verherrlichen will und durch deſſen Vermittelung das Heil über die ganze Erde ausgedehnt wird. Um dieſes Zweckes willen ward das Volk erhalten, obgleich es durch ſeine Sünden harte Strafgerichte herbeigeführt hatte; der ganze Umſchwung der Weltgeſchichte läuft auf dieſen Endzweck hinaus, die allgemeine Verherrlichung Jehova's durch ſeinen Knecht. Jene Strafen waren aber nicht über das Volk verhängt, ſofern es Volk Gottes war und ſeine Beſtimmung durch einzelne Organe desſelben erfüllt wurde; das Allgemeine litt vielmehr wegen der Sünden der Einzelnen, gleich einem frommen Dulder, welcher nicht für eigene Schuld, ſondern nur im äußeren Zuſammenhange mit ſeinem ſchuldigen Volk und Zeitalter leidet, und durch ſeine Aufopferung im Dienſt des Allgemeinen dieſes rettet. Dem Propheten ſchwebten dabei die Beiſpiele mancher Propheten und Frommen vor, wie das eines Jeremia, und von ihnen entlehnte er die Farben der Schilderung, da er ſonſt nicht im Stande geweſen wäre, jenen großartigen Gedanken ſich ſelbſt und Anderen klar zu machen; man würde aber die tiefe Bedeutung des Ganzen verkennen, wenn man darum den Begriff des leidenden Knechtes auf die verhältnißmäßig wenigen Subjecte, welche in jenem Geiſte handelten, beſchränken wollte. Da der Knecht Jehova's nur Realität hatte in einzelnen Propheten und Frommen, ſo ging die Betrachtung von zwei Seiten aus, dem Allgemeinen und dem Beſonderen, ſuchte ſie aber zu vermitteln, und in der letztern Dialektik beſteht eben das Eigenthümliche und Tiefe der Anſchauung. Sowohl das Moment des Leidens als das des Handelns erforderte eine Beſonderheit von individuellen Organen. Das erſtere erhielt aber durch die Beziehung auf das Allgemeine eine ſolche Geſtalt, daß die gewöhnliche Vergeltungslehre dadurch weſentlich umgebildet wurde.

Das Nationalunglück sollte eigentlich nur die Schuldigen treffen; indeß fühlte sich das ganze Volk im Zusammenhange mit dem Uebel auch schuldig [1]). Betrachtete man aber das Volk in seiner Idealität im Gegensatz und in der positiven Zweckbeziehung zur Heidenwelt, so wie im Gegensatze zur Verschuldung der Einzelnen [2]), so konnte sein Leiden als schuldlos angesehen werden und bildete ein freiwillig dargebrachtes Schuldopfer. Das Moment der Schuldlosigkeit fiel eigentlich nur in seinen Begriff, den höheren Werth, welchen das Volk bei Jehova behauptete; aber von ihm konnte überhaupt kein Leiden gedacht werden, und der Prophet wollte auch mehr ausdrücken als den Gedanken, daß die göttliche Bestimmung des Volks durch das allgemeine Leiden keine Trübung erlitten habe. Der letztere noch abstracte Gedanke lag allen Weissagungen von der ewigen Erhaltung des Volks zu Jehova's Ehre zu Grunde. Hier kam aber das Moment hinzu, daß jener Zweck auch in seiner Realität durch die Leiden nicht verkümmert sei; das unschuldige Leiden kam zu Ehren, wurde als Durchgangspunkt zur Verherrlichung gewußt, als freie That, welche die Mängel der Erscheinung aufhebt. Diese Anschauung hatte aber auf der andern

---

[1]) Jes. 53, 4. 9. 59, 13. ff. 63, 7—64, 12. 65, 6.

[2]) Der Totalität der wirklichen Individuen gegenüber war freilich die höhere Einheit des Volkes ein bloß abstracter Gedanke; dieß findet aber auch sonst bei Gegensätzen des Allgemeinen und Besondern statt (Jes. 49, 21. 50, 1. u. a.), und darf durch die Reflexion nicht scharf urgirt werden. Das Eigenthümliche der Alttestamentlichen Dialektik besteht gerade darin, daß sie das Allgemeine mit dem Besondern und der empirischen Einzelnheit nicht wirklich versöhnt, und so auch nicht den wirklichen Geist und die wahre Freiheit zum Resultat hat. — Die Anschauung von den Leiden und der Verklärung des Knechtes Jehova's bildet nach obiger Auffassung die merkwürdigste Ahnung der Erlösung im A. T., und ist so Weissagung (nicht Prädiction) von Christo.

Seite wieder einen abſtracten Charakter, da nicht ein wirkliches Individuum als der ſchuldlos Leidende gedacht werden konnte, ſondern der Knecht, in ſeiner idealen Bedeutung; die Anſchauung konnte freilich für die Einzelnen eine beruhigende und verſöhnende Kraft haben, und ging ja in der That aus einem partiell verſöhnten Selbſtbewußtſein hervor, ſie löſte aber die Zweifel und Widerſprüche des allgemeinen Selbſtbewußtſeins nur in objectiver, abſtracter Weiſe, und ließ daher ſpäter eine weitere Durchbildung der ſubjectiven Dialektik zu. Selbſt die objective Dialektik hatte ſich darin noch nicht vollendet; die ganze Anſchauung hat etwas Schwankendes, die Seiten des Gegenſatzes werden nicht immer in ihrer Bedeutung feſtgehalten, und erleiden nach dem Zuſammenhange der Rede eine modifizirte Beziehung, wie es denn überhaupt auf dem Standpunkt der bloßen Vorſtellung faſt unmöglich war, die Idee in klarer Trennung von der Erſcheinung aufzufaſſen, und namentlich in den concreteren Beſtimmungen durchzuführen; deſſenungeachtet wurde in dem Ganzen der Anſchauung der abſolute Zweck des Volks als gegenſtändliches Bewußtſein gefaßt, und der Begriff der Altteſtamentlichen Religion erreichte darin das Selbſtbewußtſein von ſich, wurde als Idee geſetzt. Dieſe hatte jedoch noch nicht die Form geiſtiger Allgemeinheit im höchſten Sinne des Wortes. Daher miſchten ſich in die erhabene Anſchauung und die begeiſterten Hoffnungen des Sehers manche endliche und particulariſtiſche Elemente ein. Nicht bloß die irdiſche Theokratie, Jeruſalem, der Tempel und die ſich daran knüpfenden Opfer [1]) ſollten hergeſtellt werden, und ſind mit ſinnlichen Farben einer trunkenen Phantaſie geſchildert [2]), ſondern auch der Unterſchied Iſraels und der übrigen Völker, die ſich zu Jehova bekehren würden, wird feſt-

[1]) Jeſ. 56, 7. 60, 7. 62, 9.

[2]) Jeſ. 60.

gehalten: Israel sollte das Priestervolk [1]) zwischen Jehova und ihren bilden, und die Völker sollten ihm um dieser höheren Würde willen huldigen und dienen [2]). Auch das Moment der freien Gnade, kraft welcher Jehova um seines Namens willen das Volk befreite [3]), obgleich es durch Sünden seinen Zorn gereizt, und in der Verbannung nicht einmal Gelegenheit hatte, durch den gesetzlichen Opfercultus Jehova's Wohlgefallen zu verdienen, wurde nur im Gegensatze zu dem bisherigen Schicksale des Volks hervorgehoben, und nicht in freier und allgemeiner Weise durchgeführt. Ueberhaupt läßt sich nicht verkennen, daß die meisten Elemente jener großartigen Anschauung durch den gewaltigen Gegensatz der damaligen Zeit und die ungewöhnliche Aufregung, welche das religiöse Bewußtsein durch Leiden und Entsagung, Hoffnung und ringenden Glauben erfahren hatte, ans Licht gerufen wurden. Daher traten manche Seiten vor die ahnende Anschauung, welche für das allgemeine Selbstbewußtsein keine Wahrheit und Realität hatten, und späterhin, als ein gewöhnlicher Lauf der Dinge hergestellt war, in den Grund des Geistes wieder zurückgingen.

Eine besondere Berücksichtigung verdient noch die Weiterbildung des Cultus während des Exils. Auf praktischem Wege konnten nur diejenigen Seiten fortgebildet werden, welche nach der Auflösung des Staates im Gebrauche blieben, die Feier des Sabbath, Fasten, Gebete und die Bestimmungen über die levitische Reinheit; das Opferritual dagegen und der ganze Zusam-

---

[1]) Jes. 61, 6. 62, 12. vergl. 53, 11. In der Stelle C. 66, 21. liegt nicht, daß Jehova auch von den Heiden levitische Priester wählen wolle, da hier wahrscheinlich nicht von jenen, sondern von den unter den Völkern zerstreuten Israeliten die Rede ist.

[2]) Jes. 49, 23. 52, 15. 60, 14. 61, 5.

[3]) Jes. 43, 25. 44, 22. 49, 14. ff. 57, 15. 16. vergl. Ez. 36. 22. ff.

menhang des Tempelcultus konnte nur aus der Erinnerung aufgezeichnet und näher bestimmt werden. Bedenkt man, daß durch die Zerstörung des Tempels die Endlichkeit der äußeren Formen erwiesen war, und daß erleuchtete Propheten, wie Jeremia, ausdrücklich darauf hingewiesen hatten, so könnte man vermuthen, der Cultus habe von jetzt an eine sehr ideale Richtung genommen. Allein über die Erscheinungsform überhaupt hatte sich in der That kein Prophet erhoben, keiner hatte eine Verehrung Jehova's im Geist und in der Wahrheit und unabhängig von dem heiligen Zionsberge verkündigt; die Polemik war vielmehr immer nur gegen das götzendienerische Element gerichtet, welches beim Volke auch der Verehrung Jehova's noch anklebte. Da man nun auf der einen Seite die Zerstörung des Tempels als Strafe seiner Entheiligung ansah, auf der andern Seite aber die Hoffnung auf baldige Rückkehr ins Vaterland und Wiederherstellung von Staat und Tempel festhielt, so mußte man schon während der Verbannung auf gewisse Vorkehrungen bedacht sein, wodurch späterhin eine Entheiligung des Cultus unmöglich gemacht werden sollte. Josia's Reformen hatten nur den ersten Schritt dazu gethan, hatten den Götzendienst ausgeschlossen und vernichtet, ohne den Jehovacultus in sich selbst abzuschließen und mit einer Schranke gegen alle profanen Einflüsse zu umgeben; deshalb war aber auch das Unwesen in den letzten Zeiten des Staates wieder eingerissen [1]), und man hatte die Ueberzeugung gewonnen, daß für die Zukunft kräftigere Maaßregeln nöthig seien. In diesem Sinne stellte Ezechiel in prophetisch-gesetzlicher Weise ein Musterbild des neuen Tempels [2]), der Priesterschaft und des Cultus auf, welches in der Geschichte des Cultus von der höchsten Bedeutung ist, sofern es den Uebergang von der

---

[1]) Ezech. C. 8. u. 9.

[2]) Böttcher's Proben altteſt. Schriftterkl. S. 232.

vorexiliſchen Obſervanz zur nachexiliſchen und zu den dahin gehenden Geſetzen des Pentateuch zeigt. Ezechiel konnte als Sohn eines Prieſters und vermöge ſeiner Vorliebe für ſymboliſche Anſchauungen einen beſonderen Trieb fühlen, in die Entwickelung des Cultus umbildend einzugreifen; faſſen wir indeß ſeine Beſtrebungen in einem allgemeineren Zuſammenhange auf, ſo ſteht der Prophet als Repräſentant einer ganzen Richtung des leviti-ſchen Geiſtes da, und ſchuf nicht ſowohl einzelne Vorſtellungen und Formen, was auch im Exil kaum möglich war, als er die gegebenen Elemente in einen neuen Zuſammenhang brachte. So waren die Gegenſätze der levitiſchen Heiligkeit und des Profanen, der Prieſter und des Volkes, ferner die verſchiedenen Opfer und Luſtrationen und die meiſten Feier- und Feſttage gegeben [1]). Dieſe Elemente wurden nun zu einer Art von Syſtem verknüpft, wobei die Vorſtellung der levitiſchen Heiligkeit zu Grunde gelegt und in ihren Conſequenzen durchgeführt wurde. Wie die göttliche Heiligkeit, als Beſtimmung des weſentlichen Zweckes und ſeiner Offenbarung gedacht, ein ausſchließendes Verhältniß zu den Mächten des natürlichen Lebens hatte, ſo trat auch in die äußerliche Darſtellung derſelben im Cultus dieſe an ſich ältere Beſtimmung [2]) in größerem Umfange ein. Die unmittelbare Ein-

---

[1]) Unter den Feſten fehlt noch das große Verſöhnungsfeſt (3 Moſ. 16.), welches auch vor dem Exil gar nicht entſtehen und gefeiert werden konnte, wenn das Allerheiligſte keinen Vorhang hatte (ſ. oben S. 332. 340.), und der Tempel ſo wie die Prieſterſchaft nicht nach dem ſtrengen Abſonderungsſyſteme levitiſcher Heiligkeit eingerichtet war. Wir können bei Ezechiel die Entſtehung jenes Feſtes verfolgen (C. 45, 18–20): der Prophet ordnete ein allgemeines Sühnungsfeſt an, um an zwei Tagen theils den Tempel, theils die unwiſſentliche Verſchuldung des Volks zu verſöhnen; er ſetzte das Feſt aber in den Anfang des Jahres, und kannte noch nicht die Hauptceremonie des ſpäteren Verſöhnungsfeſtes.

[2]) Vergl. oben S. 337.

heit der Idee und der Erscheinung bildete dabei die Voraussetzung, und lag schon der älteren theokratischen Symbolik zu Grunde: es war wirklicher Glaube, daß Jehova auf Zion, im Tempel, über der Bundeslade in ganz besonderer Weise gegenwärtig sei, eine Anschauung, die sich allenthalben fand, wo es Nationalgötter und geheiligte Orte gab, bei den Hebräern aber die unbewußte Symbolik der Theokratie bildete, und dadurch eine höhere Bedeutung erhielt. Da nun aber das Aeußere nur Erscheinung des Innern war, so konnte seine Darstellungsform auch nur nach Maaßgabe der inneren Durchbildung consequent durchgeführt werden, und man muß es schon in dieser Hinsicht, die äußeren Hindernisse ungerechnet, unmöglich finden, daß in der vorexilischen Zeit, wo das theokratische Selbstbewußtsein sich erst so spät gegen den Naturdienst ausschließend und vernichtend äußerte, ein durchgebildetes System der theokratischen Symbolik entstanden sein sollte. Ezechiel, welcher den ersten Schritt dazu that, ging, die allgemeinen Vorstellungen abgerechnet, nur von den empirisch gegebenen Mißbräuchen des vorexilischen Cultus aus, nicht von einer früher schon festgestellten Norm; ja er erreichte die größere Bestimmtheit der Gesetzgebung des Pentateuch nicht einmal, und kann nur als Mittelglied zwischen dem Früheren und Späteren richtig begriffen werden. Wenn er das normale Verhältniß, dessen Einführung er von der Zukunft erwartet, mit den verschiedenen Weisen vergleicht, wie in der Vorzeit das Heilige entweiht wurde, wenn er im Besondern den Tempel relativ unzugänglich macht [1]), die früher abtrünnigen Leviten der treuen Priesterschaft am Tempel, den Nachkommen Zadok's, unterordnet, während sonst in diesem Zeitalter der Name der Leviten noch Bezeichnung der Priester überhaupt war [2]),

[1]) S. oben S. 341.

[2]) S. 348. Auch im Deuteronomium sind Leviten und Priester völlig identisch, was auch dafür spricht, daß dieses Buch dem

wenn er die Opferhandlungen aus den Händen des Volks mehr in die der Prieſterſchaft bringt, und der letzteren Vorſchriften ertheilt, wie ſie den Charakter höherer Weihe auch im Beſondern behaupten ſoll [1]): ſo erkennt man darin ganz deutlich das reformatoriſche Beſtreben, und die normalen Beſtimmungen erhalten Licht aus den Gegenſätzen. Anders verhält es ſich mit den hierher gehörigen Geſetzen des Pentateuch; der Gegenſatz, in welchem ſie auftreten, verleugnet ſchon ſeinen hiſtoriſchen Boden, was wohl nicht bloß von der Einkleidung herrührt, indem man ja die geſetzlichen Beſtimmungen in prophetiſcher Weiſe geben konnte, wie es bei ſo vielen anderen Elementen geſchehen iſt; die Stiftshütte iſt im Geiſte von Ezechiel's Tempel vorgeſtellt, und geht mit den Vorhängen vor dem Allerheiligſten und Heiligen eher noch einen Schritt weiter; die Prieſter ſtehen einer Totalität von Laien, die unter ſich gleich ſind, gegenüber; der Unterſchied von Prieſtern und Leviten wird als ein urſprünglicher angegeben, und die Vorſtellung von levitiſcher Heiligkeit iſt bis auf die Spitze getrieben [2]). Das Ganze ſteht aber für ſich betrachtet un-

---

Hauptinhalte nach im Zeitalter Jeremia's und im Exil entſtanden und älter iſt als die zweite Geſetzgebung des Pentateuch.

[1]) Ezech. 44, 15. ff. Einen Hohenprieſter mit eminenter Heiligkeit und dem Urim und Thummim kannte Ezechiel nicht; er kann zufällig übergangen ſein, man muß aber geſtehen, daß der Hoheprieſter des Pentateuch eng mit dem übrigen Syſteme der prieſterlichen Würde zuſammenhängt, und in dieſer Weiſe wohl nicht vor dem Exil exiſtirt hat. Auch ſein Orakelſchild ſcheint eine ſpätere Einrichtung zu ſein.

[2]) Vorſtellungen, wie dieſe, daß Aaron Schellen am Gewande tragen müſſe, um beim Eintritt ins Heiligthum gehört zu werden, daß er nicht ſterbe (2 Moſ. 28, 35.), daß er nur einmal im Jahre ins Allerheiligſte eingehen dürfe, um nicht zu ſterben (3 Moſ. 16, 2.), daß ſelbſt die Leviten das Heilige nicht ſehen und berühren dürfen (4 Moſ. 4, 15. 20.), und ähnliche, können erſt ſehr ſpät entſtanden ſein, ſtehen aber mit dem ganzen Sy-

vermittelt da, und wird erst durch Vergleichung der vorexilischen Observanz und der Bestrebungen Ezechiel's ein Glied in der Kette stetiger Entwickelung. Fand nun auf der einen Seite Ezechiel den levitischen Geist in späterem Sinne des Wortes schon vor, und hatte er möglicherweise selbst Aufsätze vor Augen, die in diesem Geiste geschrieben waren [1]), so muß dennoch

---

stem in genauem Zusammenhange. Die Meinung derjenigen Gelehrten, welche solche Elemente, je nachdem sie im zweiten, dritten oder vierten Buche vorkommen, der Zeit nach von einander trennen, beruht auf keinen inneren Kriterien; in allen drei Büchern herrscht dieselbe ausgebildete Vorstellung von levitischer Heiligkeit, dieselbe Unterscheidung von Priestern und Leviten (z. B. 2 Mos. 38, 21. vergl. 31, 10. 40, 13 — 15.), dieselben Feste, da das große Versöhnungsfest schon 2 Mos. 30, 10. erwähnt ist; die Aufzeichnung kann daher nicht weit auseinander fallen. Es scheint mir aber ein bedeutender Mißgriff zu sein, wenn Einige es für möglich halten, daß diese Gesetzgebung von Mose selbst herrühre, weil darin keine besondere Beziehungen auf spätere Verhältnisse vorkommen. Dieß liegt größtentheils in der abstracten Natur dieser Gesetze, und kann für sich allein gar nichts beweisen, zeugt aber, mit Ezechiels Anordnungen verglichen, für die exilische u. nachexilische Zeit. Sondert man die Elemente ab, welche Beziehungen auf die Periode der Könige enthalten, und welche ich oben als die ältere Substanz der Gesetze bezeichnet habe, und versucht dennoch, die übrigen Gesetze als ein Ganzes und als Grundlage des angeblich mosaischen Staates zu fassen, so wird man hoffentlich in nicht geringe Verlegenheit kommen, weil man ein Gesetz ohne sittliche Substanz, ohne Seele und Kern erhielte. Ist die eine von beiden Gesetzgebungen zur Ergänzung der anderen gegeben, so kann die Frage nach der Priorität der einen oder andern kaum abweichend beantwortet werden, wenn man sie auch nur für sich betrachtet. Die Kritik hat über die äußeren Beziehungen zu sehr den Geist und die innere Nothwendigkeit der verschiedenen Bestimmungen vergessen, und scheint ein Bedenken darin zu finden, über die Zeit des hebräischen Staates hinauszugehen. Diese bloß äußerlichen Rücksichten dürfen aber gar nicht in Betracht kommen.

[1]) Stücke des Leviticus; 3 Mos. 26. ist gewiß im Exil geschrieben.

die consequente Durchbildung der ganzen Sphäre später fallen. Da mit dem Untergange des Staates die königliche Herrschaft gestürzt war, und eine Wiederherstellung derselben unter persischer Oberherrschaft kaum erwartet werden konnte — weshalb auch unter den Hoffnungen des Pseudojesaia diese Seite fehlt —, so fand die Priesterschaft Gelegenheit und Aussicht, ihr Ansehen und ihren Einfluß, wonach sie schon in den letzten Zeiten des Staates sichtbar gestrebt hatte, immer mehr zu steigern und sich allmälig an die Spitze des Gemeinwesens zu stellen [1]). Dieß konnte aber, außer den zufälligen Veranlassungen, welche die jedesmaligen Verhältnisse darboten, nur auf indirectem Wege geschehen: durch Erhöhung der geistlichen Würde und äußere prunkvolle Darstellung derselben in Kleidung, besonderen Weihen und dgl. und durch einen kastenähnlichen Verband. Das so erworbene Ansehen war von keinem politischen Charakter, und ließ sich unter den verschiedensten äußeren Schicksalen des Staates behaupten, indem Babyloniern und Persern eine Hierarchie weniger gefährlich erscheinen mußte, als weltliche Macht und politische Factionen. Daß aber eine solche Form von Hierarchie wirklich erst seit dem Exil ausgebildet wurde, zeigt auch der Umstand, daß der Pentateuch keine Bewegung macht, der Priesterschaft den hebräischen Königen und Magnaten gegenüber weltliche Macht zu vindiciren, oder ihre Rechte gegen Eingriffe von jener Seite zu verwahren, ein Umstand, welcher unerklärlich wäre, wenn die Priester schon in der Periode des bestehenden Staates mit ihren Ansprüchen hervorgetreten wären, und dadurch gewiß Collisionen geistlicher und weltlicher Macht verursacht hätten. Das hierarchische System des Pentateuch, wenn man es sonst so nennen will, setzt vielmehr voraus, daß die weltliche Macht nicht in den Händen des Volkes war, und beschränkt sich daher

[1]) Fürsten heißen die Oberen oder Aeltesten der Priesterschaft zuerst im Exil Jes. 43, 28, vergl. Jer. 35, 4. 1 Chron. 24, 5.

in Anſehung der Herrſchaft — die wenigen älteren Elemente abgerechnet, welche im Zeitalter Jeremia's entſtanden ſind [1]) — auf die abſtract-geiſtliche Sphäre. Um die prieſterliche Würde gegen alle Angriffe der Laien zu ſichern, wurden jetzt die Sagen von der göttlichen Einſetzung derſelben und dem Rechte der Erbfolge, das für ewige Zeiten an Aaron's Familie geknüpft ſei [2]), erfunden oder weiter ausgeſchmückt, und ſelbſt die gemeinen Leviten wurden als unberechtigt vom Prieſterthum ausgeſchloſſen. In ähnlicher Weiſe wurde der ſpätere Cultus und die Aenderungen, welche man damit noch vornehmen wollte, auf Moſe zurückgeführt, wobei dann freilich Formen vorkommen mußten, die erweislich nie wirklich exiſtirt haben. So konnten z. B. die Ceremonieen am großen Verſöhnungsfeſte nie vollſtändig ausgeführt werden, weil nach aller Wahrſcheinlichkeit vor dem Exil der Vorhang vor dem Allerheiligſten und eine ſolche Bundeslade, wie das Geſetz [3]) ſie vorausſetzt, fehlten, nach dem Exil aber die Bundeslade überhaupt [4]); deſſenungeachtet faßte das Geſetz ältere und ſpätere Elemente zuſammen, um der Ceremonie den Charakter des Alterthümlichen und Hochheiligen zu verleihen. Wie zu einer Zeit, wo der Tempel mit ſeinen heiligen Geräthen untergegangen war, ſich die Vorſtellung von ſeiner Heiligkeit ſteigerte, und die einfache Symbolik Gegenſtand der Reflexion wurde, ſo ſuchte man auch die Moſe zu Theil gewordenen Offenbarungen in ſpecifiſcher Dignität zu beſtimmen, und reflec-

---

[1]) S. oben S. 511.

[2]) Hierher gehören die Sagen von der Rotte Korah's (4 Moſ. 16.), Aaron's grünendem Stabe (4 Moſ. 17.) u. dgl., während Ezechiel noch Zadok als Stammvater der rechtmäßigen Prieſterſchaft nennt. Vergl. S. 344.

[3]) 3 Moſ. 16. vergl. S. 334. 340.

[4]) 2 Makk. 2, 4 — 6. Joseph de bello Jud. V. 5. §. 5. Calmet's bibl. Unterſ. VI., 224. ff. Nach der Miſchna lag im zweiten Tempel an ihrer Stelle ein einfacher Altarſtein.

tirte über die überlieferte ältere Form der ſymboliſchen Theophanie [1]): Moſe wurde über alle Propheten erhoben und die Offenbarung, welche Jehova durch ihn gegeben hatte, als Totalität der theokratiſchen Verfaſſung gedacht. Die Vorſtellung von der Theokratie ſelbſt wurde in einem prieſterlichen Geiſte aufgefaßt, indem das Moment der Vermittelung und Stellvertretung Jehova's auf Erden in den Prieſterſtand, beſonders die Würde des Hohenprieſters fiel, und damit einen hierarchiſchen Charakter annahm, der Wille des unſichtbaren Königs aber in einer Reihe beſtimmter Satzungen vorlag [2]), und nicht mehr als das ſchöpferiſche Princip gedacht wurde, das in immer neuen Geſandten Gottes fortwirkte, wie es noch von den älteren Geſetzen als ſolches anerkannt war [3]). Dagegen zog man auf dem Wege der Reflexion manche Conſequenzen aus der älteren Vorſtellung der Theokratie; Jehova wurde als der alleinige wahre Grundbeſitzer und Herr der einzelnen Bürger gedacht [4]), die Israeliten als ſeine Beiſaßen und Knechte: eine ſcheinbar concrete, in der That aber abſtracte Vorſtellung, wodurch die angeſtrebte Gleichheit aller Bürger in Anſehung des Beſitzes und der perſönlichen Freiheit motivirt werden ſollte. Da man in ſo manchen Beſtimmungen dieſer ſpäteren Zeit den hiſtoriſchen Boden des Staates und ſeine ſtetige Entwickelung verlaſſen hatte, ſo kann es nicht auffallen, daß man jetzt auch die Leviten als einen urſprünglichen Volksſtamm im Sinne der übrigen Stämme be-

---

[1]) 2 Moſ. 19. 20. 33. 34. vergl. 5 Moſ. 4, 12. 4 Moſ. 12, 6—8.

[2]) Es verdient beachtet zu werden, daß gerade die Prieſter- und Cultusgeſetze als „ewige Satzungen" eingeführt werden; 2 Moſ. 28, 43. 36, 21. 3 Moſ. 3, 17. 6, 11. 7, 36. 4 Moſ. 10, 8. u. a.

[3]) 5 Moſ. 18, 15. ff.

[4]) 3 Moſ. 25, 23. 55.

trachtete, und das Gesetz von den Levitenstädten [1]), welches zunächst wohl bloß die Ansprüche der Priester auf Grundbesitz in der neuen Colonie unterstützen sollte, in's mosaische Zeitalter zurückverlegte. Die Gesetzgebung scheint übrigens im Exil selbst noch nicht völlig abgeschlossen zu sein; wir müssen uns daher den Blick offen halten bis in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts, wo das Ganze wahrscheinlich durch Esra's Eifer vollendet wurde.

Werfen wir nun noch einen Blick auf den Einfluß, den das Exil auf die Annahme oder Ausbildung einzelner Mythen und Vorstellungen ausübte, so müssen wir von vorn herein alle zu schroffen Uebergänge und die Meinung ausschließen, daß das ganze Volk mit anderen Vorstellungen in die Verbannung gegangen, mit anderen daraus zurückgekehrt sei. Manche Elemente, welche einen späteren Charakter an sich tragen, fanden sich wahrscheinlich schon bei den hebräischen Götzendienern im Zeitalter Jeremia's, welche den Sonnendienst und die Zeichen des Thierkreises gewiß nicht ohne mythologische Anhänge aus dem inneren Asien, namentlich aus Babylonien, erhalten hatten; und wir dürfen vermuthen, daß solche Elemente auch ohne die Verpflanzung des Volkes nach Mesopotamien und Babylonien allmälig in die Vorstellung der Jehovareligion eingedrungen sein würden, wie dieß ja bei früheren Elementen seit Salomo's Zeitalter

---

[1]) 4 Mos. 35, 1—8. 3 Mos. 25, 32. Es widerspricht bekanntlich der Mehrzahl der übrigen Gesetze, wonach der Stamm Levi keinen Grundbesitz erhalten sollte. Das Buch Josua, welches den Pentateuch voraussetzt, hat beide Ansichten durchgeführt (Jos. 13, 14. 33. 14, 3—4. vergl. C. 21.). Die Gesetze des Deuteronomium, welche größtentheils im Zeitalter Josia's und Jeremia's entstanden sind, kennen nur Leviten ohne Besitz, und dadurch fällt eben, wenn man die übrige Geschichte des Priesterthums vergleicht, das frühere Stammverhältniß der Leviten weg. S. 221. 343.

wirklich geschehen war. Die Verpflanzung des Volkes kann daher die Aufnahme derselben nur beschleunigt, nicht eigentlich veranlaßt haben. Dieß gilt namentlich von solchen Elementen, welche wir mit Wahrscheinlichkeit bei den Babyloniern selbst voraussetzen, und unmittelbar von ihnen zu den Hebräern hinüberleiten dürfen, also von den Sagen von der Fluth, vom babylonischen Thurmbau und der Sprachverwirrung, von den gefallenen Götterſöhnen, den Erzvätern vor der Fluth und der Weltbildung durch Elohim [1]). Andere Elemente dagegen, welche aus der Religion der Magier stammen, die um die Zeit des Exils durch Zoroaster reformirt wurde, scheinen erst im Exil selbst und später zu den Hebräern gekommen zu sein, namentlich die Vorstellung vom Satan und den Dämonen, von der Auferstehung der Todten [2]) und vom Weltgericht. Wir kennen freilich das Verhältniß nicht näher, worin die babylonische Religion mit dem alten Magierglauben stand. Das Zeitalter von Zoroaster's Reform kömmt dabei weniger in Betracht, da es anerkannt ist, daß der Reformator keine neue Religion schuf, was ja auch keinem Individuum möglich ist, sondern die alte Naturreligion und die physischen Mythen nur vergeistigte und in's Moralische umdeutete. Manche Mythen, wie die Sage von der Weltschöpfung und vom Paradiese, scheinen die Babylonier schon früher aus der Magierreligion erhalten zu haben; sie sind nämlich nicht ursprünglich babylonisch, namentlich die zweite, welche Iran als ihr Vaterland deutlich verräth, müssen aber schon bei

---

[1]) Das spätere Zeitalter und der babylonische Ursprung dieser Sagen ist am gründlichsten erwiesen von dem neuesten gelehrten Ausleger der Genesis, v. Bohlen: Die Genesis historisch-kritisch erläutert, Königsberg, 1835.

[2]) Daß diese Vorstellung altpersisch war, zeigt J. G. Müller in den Stud. u. Krit. Jahrg. 1836. II., 477. ff.

den Babyloniern gewesen sein, bevor sie von den Hebräern adoptirt wurden, weil sie integrirende Elemente der ganzen Ursage bilden. Dagegen ist es nicht wahrscheinlich, daß die Vorstellungen vom Satan (die Schlange in der Paradiesessage abgerechnet), von der Auferstehung der Todten und dem Weltgerichte allgemeineren Eingang in Babylonien und Mesopotamien gefunden haben; die dualistische Ansicht und deren Versöhnung konnte sich weit eher an die hebräische als an die babylonische Religion anschließen, da sie eine ursprüngliche Einheit voraussetzt, und in der babylonischen Religion schon ein anderer Gegensatz des Princips stattfand. Wie man aber auch immer die Vermittelung denken mag, so ist so viel gewiß, daß die Hebräer die angegebenen Vorstellungen um die Zeit des Exils aufnahmen, und die Meinung der Gelehrten, welche dieselben lieber durch innere Entwickelung oder durch göttliche Offenbaruug [1]) im hebräischen Volke möchten entstehen lassen, wird hinlänglich widerlegt durch die mancherlei empirischen Elemente, welche den eigentlich religiösen ankleben, und dadurch unwiderleglich den ausländischen Ursprung beider kundgeben. Auf der anderen

---

[1]) Selbst die Vorstellung vom Satan hat man von unmittelbarer Eingebung abgeleitet (wie noch Knapp, Keil, u. A.), und öfter gemeint, daß die göttliche Vorsehung gerade zu einer Zeit diese Lehre offenbart habe, als die Israeliten mit den Persern in Berührung gekommen seien. Dann wäre es aber unnöthig gewesen; man sieht wenigstens nicht ein, warum es dann nicht lieber im Anfange des Exils als am Ende geschah, und warum die Propheten des Exils die Vorstellung noch nicht kennen. Die dogmatische Voraussetzung jener Annahme besteht in einer ganz äußerlichen Ansicht von der Offenbarung und in einer falschen Entgegensetzung des Offenbarten und Empirischen. Dem Begriffe nach kann das Böse und der Satan gar keinen Inhalt der Offenbarung bilden, weil beide in das Moment der Endlichkeit fallen; dagegen kann die Offenbarung den Satan, wenn er einmal gegeben ist, erkennen und bekämpfen lehren.

Seite müssen wir aber auch die inneren Anknüpfungspunkte im hebräischen Bewußtsein aufsuchen; denn der Erfahrungssatz, daß die Juden, so weit wir die Geschichte verfolgen können, von allen Völkern, mit denen sie in Berührung kamen, sich einzelne Momente, und nicht immer gerade die besten, angeeignet haben, erklärt die Sache nicht hinlänglich, da ja eben die Frage entsteht, wie ein Volk ungeachtet seines höheren Princips Elemente von untergeordneten Stufen aufnehmen konnte. Bei den Mythen über die Urgeschichte liegt es am Tage, daß sie eine wirkliche Ergänzung und den nothwendigen Hintergrund der hebräischen Volkssage bildeten, von den Hebräern selbst aber nicht selbstständig erfunden werden konnten, weil dazu ein größerer Völkerverein und eine frühe ansäßige Lebensart erforderlich ist. Dazu kam, daß Iran und Babylonien das wirkliche Mutterland der kanaanitischen Stämme bildeten, daß daher auch die dortigen Sagen von diesen als die ihrigen betrachtet werden konnten, um so mehr, wenn sie als historisch angesehen wurden, und nur der Nachhilfe der religiösen Auffassung bedurften. Die letztere trug nun zwar den hebräischen Monotheismus in die Urgeschichte zurück, verwischte aber das ursprüngliche Gewand der Sage nicht gänzlich, indem die Mehrheit von Göttern, welche darin thätig war [1]), leicht nach dem Verhältnisse, worin Jehova zu seinen Boten stand, umgedeutet werden konnte. Denn die ältere symbolische Vorstellung von den Engeln Gottes ging um dieselbe Zeit und durch Vermittelung der Sterntengeister in die spätere Anschauung von den Göttersöhnen über [2]). Der früher nur von Jehova bewohnte Himmel wurde so durch eine Menge höherer Geister bevölkert; ob die letzteren emanirt oder geschaffen seien, wurde nicht gefragt, sie waren eine gegebene Vorstellung, und ihre Sohnschaft in Beziehung auf Jehova drückte im Allgemeinen ihre überirdische und übermenschliche Natur und ihre Unterordnung unter Jehova aus. Im Anfange des Exils, aber noch

[1]) 1 Mos. 1, 26. 3, 22.
[2]) Vergl. oben S. 447.

vor der Zerſtörung Jeruſalems, finden wir bei Ezechiel [1]) die erſte Spur von ſieben beſonderen Engeln Jehova's, nach der heiligen Siebenzahl der Planeten, von denen ſechs als Würgengel, einer aber als Aufſeher in leinenem Prieſtergewande vorgeſtellt iſt, woran ſich die ſpätere Vorſtellung von der äußeren Erſcheinung der Engel anſchloß. Dieſe ſieben Männer entſprechen zwar nicht völlig den ſpäteren Erzengeln, die Schilderung iſt aber inſofern von Wichtigkeit, als ſie das Allmälige der Uebergänge zeigt. Weniger durch die ältere Vorſtellung vermittelt war die Aufnahme böſer Geiſter, namentlich des Satan. In dem Magierglauben entwickelte ſich die Vorſtellung von Ahriman und ſeinen böſen Geiſtern offenbar aus der älteren Anſchauung des Naturproceſſes, namentlich der Kämpfe des Sonnengottes mit den Mächten der Nacht und des Winters, und das Schlangenſymbol Ahriman's weiſt noch auf die Schlange am Himmel als Zeichen des Herbſtes hin, womit der Sonnengott den Kampf beſteht [2]). Bei den älteren Hebräern fanden wir in der Vorſtellung von Jehova's Heerſchaaren einen Anklang an jene Anſchauung [3]); allein das Moment des Gegenſatzes trat darin nicht zu größerer Selbſtſtändigkeit hervor, wenigſtens nicht in der Sphäre des reinen Jehovaglaubens, obgleich wir es als möglich, ja als wahrſcheinlich annehmen dürfen, daß der ſpätere Sonnendienſt auch dieſe Seite mehr hervorhob, aber in phyſiſcher, nicht in moraliſcher Bedeutung. Als dagegen die Vorſtellung vom Satan in die Religion Jehova's aufgenommen wurde, war das natürliche Element vor dem ſittlichen ſchon in den Hintergrund getreten, ja die Hebräer faßten zuerſt den Gegenſatz der Principe ſo wenig als einen allgemeinen, alſo als Dualismus, auf, daß ſie den Fremdling zuerſt unter

---

[1]) Ezech. 9. vergl. Zach. 3, 9. 10. 4.

[2]) v. Bohlen's Indien I. 248. Geneſis S. 48.

[3]) S. oben S. 450.

den Himmelsbürgern auftreten und Jehova in Allem gehorchen ließen. Dieß führt darauf, daß der Satan aus dem von Zoroaster schon reformirten Magierglauben und am Ende des Exils aufgenommen wurde. Wie aber die moralische Auffassung des Gegensatzes im Magierglauben dem Keime nach gewiß viel älter war, so konnten auch zu den Hebräern schon etwas früher verwandte Vorstellungen gelangen, wie die von der Verführung der ersten Menschen durch die Schlange [1]), von den gefallenen Göttersöhnen, welche Riesen erzeugten [2]), Vorstellungen, welche wahrscheinlich durch die Vermittelung der Babylonier zu den Hebräern kamen und daher die Vorstellung von bösen Geistern, namentlich bei der Schlange, nur verschleiert enthielten. In halbverstandenen Mythen konnten sich diese fremdartigen Elemente am leichtesten Eingang verschaffen. Noch leichter konnte sich der Volksglaube die dämonischen Waldteufel und Kobolde aneignen, welche die Wüsten bewohnen sollten [3]), und in dieser Gestalt den Uebergang bilden zu der späteren Vorstellung von den Dämonen. Solche Mythen und Meinungen hatten zuerst für das praktisch-religiöse Bewußtsein geringe oder gar keine Bedeutung; sie bildeten in der Totalanschauung ein loses und bewegliches Element, das dem ganzen Volke wohl äußerlich bekannt sein mochte, zum eigentlichen Glauben aber sowohl im Exil als auch späterhin noch nur bei einem Theile desselben erhoben wurde. Selbst bei nachexilischen Schriftstellern fehlt jenes Element oft gänzlich, oder Satan erscheint nur in äußerlicher Anschauung als Repräsentant des Feindseligen [4]), ohne als wahrhaft

[1]) 1 Mos. 3. 1. ff.

[2]) 1 Mos. 6, 1—4. vergl. 11, 4. Der Name der Riesen נְפִלִים bedeutet wahrscheinlich: Gefallene oder Verstoßene (aus dem Himmel, vergl. Jes. 14, 12—14.

[3]) Jes. 13, 21. 34, 14. vergl. Gesenius Comment. z. d. St. Vor dem Exil findet sich davon keine Spur, da Asasel (3 Mos. 16, 10. 26.) wie das Versöhnungsfest späteren Ursprungs ist.

[4]) Zach. 3, 1. Hiob 1, 6 — 12. 2, 1 — 7.

allgemeine Macht gewußt zu werden. Da die Ueberzeugung von der absoluten Einheit Jehova's sich längst innerlich vertieft und befestigt hatte, so konnte man unmöglich den Dualismus in seiner ganzen Strenge aufnehmen; ja selbst der Dichter des Hiob ließ ihn bei der eigentlichen Lösung seines Problems ganz zur Seite liegen, woraus recht deutlich hervorgeht, wie die ganze Anschauung nicht durch innere Dialektik des Selbstbewußtseins und Objectivirung der allgemeinen Sündhaftigkeit und Schuld entstanden, sondern durch äußere Einflüsse aufgenommen war. Es mußten noch mehrere Jahrhunderte verlaufen, bis der Satan zum inneren und nothwendigen Moment in der jüdischen Vorstellung werden konnte. Um so befremdender erscheint es, daß schon im Exil, oder wahrscheinlicher, kurze Zeit nach demselben, eine verwandte Vorstellung in den Cultus aufgenommen wurde. Denn Asasel, zu dem am großen Versöhnungstage ein mit der Schuld des Volkes beladener Bock in die Wüste getrieben werden sollte [1]), ist offenbar als böser Dämon vorgestellt, und entspricht, da er als Einzelwesen und dennoch als Repräsentant des allgemeinen Schuldbewußtseins erscheint, wahrscheinlich dem Satan. Der letztere Name ist nicht gebraucht, entweder weil die hebräische Benennung jenes Wesens noch schwankte, und die ganze Vorstellung auf hebräischem Standpunkte noch nicht abgerundet war, oder weil die Gesetzgeber mit Absicht den später aufgekommenen Namen vermieden, um nicht dadurch den jüngeren Ursprung der ganzen Ceremonie zu verrathen. Näher betrachtet ist aber auch hier das dualistische Element ganz äußerlich aufgefaßt, sofern der Cultus weiter keine Vorkehrungen durch Lustrationen oder Gebete gegen jene feindliche Macht trifft, sondern bei dem einfachen Bekenntniß stehen bleibt, daß die Gesammtschuld eigentlich etwas dem Volke Aeußerliches sein, und auf jenen äußeren Repräsentanten derselben abgeleitet werden solle. Mehr praktischen Einfluß gewann, wie es scheint, die

[1]) 3 Mos. 16, 8. 10.

dualistische Ansicht auf die Weiterbildung und Vollendung des Systems der levitischen Reinheit, indem hier die strengere Scheidung von reinen und unreinen Thieren [1]) und die gehäuften Lustrationsgebräuche wohl nicht ohne Einfluß der persischen Ansicht entstanden sind [2]). Diese Weiterbildung geschah indeß auf dem Grunde der älteren aus dem sittlichen Geiste des Hebraismus selbst hervorgegangenen Voraussetzung, daß die innere Reinheit sich auch äußerlich darstellen müsse, und kann daher nicht als ein Zurücksinken auf den Standpunkt der Naturreligion angesehen werden. Was die Vorstellung von der Auferstehung der Todten betrifft, so konnte sie in dem Zusammenhange, welchen sie in der persischen Weltanschauung einnahm, nicht sogleich in den Kreis der hebräischen Vorstellungen aufgenommen werden; denn es fehlte hier der physikalische und dualistische Anknüpfungspunkt. Eben so wenig konnte sie diesem Boden enthoben und zur bloßen Hoffnung der Unsterblichkeit der Seele verklärt werden, da das Princip der Subjectivität eben erst angefangen hatte, sich zu entwickeln, und die wahrhafte Unendlichkeit des Geistes noch nicht zum Bewußtsein gekommen war. Dagegen bot die messianische Hoffnung, wie sie sich im Laufe der Zeit immer mehr zu einem bestimmten Bilde gestaltet hatte, ein Analogon dar zur persischen Erwartung des goldenen Zeitalters und der Aufhebung der Gegensätze im wirklichen Dasein. Die Hoffnung hatte hier freilich eine naturphilosophische, dort bloß eine theokratische Basis, beide Seiten ließen sich aber mit der Zeit combiniren, und die Erwartung der Auferstehung konnte zunächst wenigstens als unbestimmt-dichterische Anschauung einer wunderbar zu bewirkenden Vereinigung der Mitglieder des theokratischen Staates auf-

---

[1]) 3 Mos. 11. 5. Mos. 14.

[2]) Rhode: Heil. Sage des Zendvolkes. S. 422. von Bohlen: Genesis S. 88.

treten [1]). Weiter ging freilich die Combination in der Periode des Exils noch nicht. Erst ein späteres Zeitalter konnte die verschiedenen Seiten der persischen Vorstellung auf die Zukunft der Theokratie übertragen: die Bestrafung der feindlichen Mächte der Höhe, die wirklich gedachte Auferstehung der Todten, die Vernichtung des Todes für immer, und die Stiftung eines Gottesreiches auf Erden in ewiger Herrlichkeit [2]). Von den speculativen Elementen jener Anschauung konnten sich an die alt-hebräische Lehre am leichtesten diejenigen anschließen, welche sich auf rein ideellem Boden hielten, wie die Vorstellung von Ormuzd's Schöpferwort, welches vor der Weltschöpfung von dem in Herrlichkeit Verschlungenen ausgesprochen wurde und noch ausgesprochen wird, und als das reine, segensreiche Princip fortwirkt [3]). Die spe-

---

[1]) Ezech. 37, 1 — 14.

[2]) Jes. 24, 21 — 23. 25, 6 — 8. 26, 19. Die Vorstellungen des Orakels Jes. 24 — 27. fallen in dieser Hinsicht fast ganz zusammen mit denen des Buches Daniel und beide dürften vielleicht auch der Zeit nach nicht so weit auseinader liegen, wie man gewöhnlich annimmt. Da das Stück gewiß nach dem Exil gedichtet ist (26, 13. 15—18. 27, 1. 9.) und da es, wo von früheren Verhältnissen die Rede zu sein scheint, ältere Bücher höchst unselbstständig benutzt, da es sich ferner auf Babel's Eroberung nicht beziehen kann, weil ein Zeitgenosse wissen mußte, daß die Stadt damals nicht zerstört wurde, so muß man geraume Zeit nach dem Exil herabsteigen. Faßt man alle einzelnen Züge genau, so läßt sich eigentlich in keiner Zeit fester Fuß fassen, am leichtesten freilich noch in der makkabäischen (26, 13. 15. 27, 1. 5.), und wenn neuere Kritiker mit gutem Recht mehrere Psalmen diesem Zeitalter anweisen, so dürfte es nicht zu kühn erscheinen, auch dieses so unselbstständige Stück bis hierher herabzurücken. Die merkwürdige Form wäre dann ähnlich zu erklären, wie beim Buche Daniel, nur daß sie nicht so consequent durchgeführt ist. Nur begreift man nicht, wie das Stück unter die Orakel des Jesaia aufgenommen werden konnte. Dieselbe Schwierigkeit findet jedoch auch bei dem Stück Jes. 19, 16 — 25. statt, welches höchst wahrscheinlich ins makkabäische Zeitalter fällt (Hitzig's Begr. der Krit. S. 163.).

[3]) Zend-Aveſta 1, 107.

culative Auffassung der göttlichen Weisheit in den Sprüchwörtern und im Hiob weicht in formeller Hinsicht so weit von der althebräischen ab, daß man sie schwerlich bloß aus der inneren Fortbildung des hebräischen Princips erklären kann, zumal da speculative Thätigkeit im eigentlichen Sinne des Wortes weniger im Charakter des jüdischen Volkes lag, und auch in späteren Jahrhunderten von außen angeregt wurde. — Alle diese Einflüsse, welche größtentheils auf den Parsismus zurückgehen, vermittelten sich allmälig mit der älteren Jehovareligion, und das Zeitalter des Exils bietet nur erst die Keime dar von dem großen Assimilationsprocesse, wodurch mit der Zeit die Hauptmomente persischer Religion und Weisheit in's Judenthum und durch dessen Vermittelung ins Christenthum aufgenommen wurden. Da das Allmälige des Ueberganges selbst in der vorexilischen Zeit nachgewiesen ist, so läßt sich keine strenge Scheidung des eigentlichen Hebraismus und des durch jene Einflüsse bedingten Judenthums vornehmen.

§. 27. Cyrus ertheilte den Exulanten die Erlaubniß zur Rückkehr in's Vaterland und zur Herstellung Jerusalem's und des Tempels. Bald sammelte sich um Serubabel und Josua ein bedeutender Theil des Volkes, vorzugsweise Bürger des ehemaligen Reiches Juda, zog nach Juda und ergriff Besitz vom Lande, trotz der Feindschaft der Nachbarvölker, die bisher Theile desselben sich angeeignet hatten. Der Tempel wurde mit einzelnen Aenderungen nach dem Muster des salomonischen hergestellt, und unter persischer Oberherrschaft ein Gemeinwesen gegründet, welches durch Statthalter und Richter auf der einen, und durch die Priesterschaft,

den Hohenprieſter an der Spitze, auf der anderen Seite geleitet wurde. Die weitere Organiſation deſſelben bewirkten im Laufe des fünften Jahrhunderts der Schriftgelehrte Esra, welcher eine zweite Schaar nach der Heimath geführt hatte, und Nehemia, der als Statthalter nach Jeruſalem ging. Die ſtrengen Maaßregeln des Letzteren gegen ausländiſche Weiber veranlaßten die Gründung des ſamaritaniſchen Jehovacultus. Der frühere Götzendienſt verſchwand aus der neuen Colonie bald gänzlich, Cultus und Prieſterweſen wurden nach der geſetzlichen Norm eingerichtet, ſeit Esra der Grund zum Kanon des Alten Teſtamentes gelegt, und allmälig auch Unterrichtsanſtalten in's Leben gerufen. Die prophetiſche Begeiſterung und Wirkſamkeit verlor dagegen ihren hiſtoriſchen Boden, und ging bald in die Form der betrachtenden Weisheit und der Reflexion über, worin das ideelle Princip ſeine letzte Vollendung erhielt. Der frühere Gegenſatz des äußeren Cultusweſens und der freien prophetiſchen Richtung erhielt nun die Geſtalt der Anhänglichkeit an den Buchſtaben des levitiſchen Geſetzes und der freien, ſelbſt über den Particularismus übergreifenden Reflexion. Dabei erhielt ſich die lyriſche Begeiſterung, und verſöhnte in ſich beide Gegenſätze.

Die äußere Geſchichte der Juden im perſiſchen Zeitalter (536 — 333.) iſt uns nur auf lückenhafte und einſeitige Weiſe

überliefert, indem die Bücher Esra und Nehemia, welche durch die Hand des späteren Chroniſten gegangen ſind [1]), nur einzeln Momente erzählen, die Rückkehr der erſten Colonie unter Serubabel und Joſua (536.), die Reformen Esra's, welcher im ſiebenten Jahre des Artaxerxes [2]) (458.) eine zweite Geſellſchaft zurückführte, und die Thätigkeit des Nehemia, der im zwanzigſten Jahre des Artaxerxes (445.) jüdiſcher Statthalter wurde, das verödete Jeruſalem befeſtigte, und das Volk von Ausländern abzuſondern ſuchte. Aus der ſpäteren Geſchichte ſind nur einzelne Momente überliefert. Dazu kommt, daß jene Bücher einen einſeitigen levitiſchen Geſichtspunkt verfolgen und in mehreren Beziehungen unzuverläßig ſind, die Propheten aber, welche vom Ende des ſechsten bis nach der Mitte des fünften Jahrhunderts wirkten, die hiſtoriſchen Verhältniſſe ſo wenig erläutern, daß ſie vielmehr oft ſelbſt aus Mangel anderweiter Nachrichten dunkel ſind. Indeß iſt der Mangel an Nachrichten für die Religionsgeſchichte nicht von ſo großer Bedeutung, wie es bei der älteren Geſchichte der Fall war. Denn das religiöſe Princip war nach ſeinen Hauptmomenten ausgebildet, und die nacherüliſchen Zeitverhältniſſe übten nur auf die Form einzelner Vorſtellungen Einfluß aus. Dagegen müſſen wir uns hüten, die Totalität des religiöſen Geiſtes in dieſer Periode nach dem Maaßſtabe zu beurtheilen, den jene einſeitigen hiſtoriſchen Bücher und die in mancher Hinſicht ebenfalls einſeitigen Propheten liefern, welche in der erſten Colonie, wie Haggai und Zacharia, oder um die Mitte des fünften Jahrhunderts wirkten, wie Maleachi [3]). Es wäre

---

[1]) Zunz: Gottesdienſtl. Vorträge der Juden, S. 19 — 28.

[2]) Viele Hiſtoriker verſtehen darunter bekanntlich den Xerxes, und ſetzen die zweite Colonie in's Jahr 478. Esr. 7, 1.

[3]) Der zweite Theil des Zacharia C. 9 — 14. ſcheint früheſtens in die erſte Hälfte und die Mitte des fünften Jahrhunderts zu fallen, und durch die perſiſch-ägyptiſchen Kriege, wie durch

in der That ein unerklärliches Wunder, wenn seit der Rückkehr aus der Verbannung der levitische Geist das ganze Volk ergriffen, wenn statt der freien Erhebung der älteren Dichter und Propheten ein todter Sammlerfleiß und Anhänglichkeit an den äußeren Buchstaben des Gesetzes allgemein eingetreten wäre, und die mehr geistige Richtung sich höchstens in der Reproduktion und Nachahmung älterer Muster versucht hätte. Der Druck äußerer Verhältnisse mag allerdings den Geist theilweise dämpfen; aber die Verhältnisse vor dem Exil, in demselben und in der nachexilischen Zeit waren in der That nicht in solchem Grade verschieden, daß man daraus ein Verkümmern der Begeisterung, die im Exil noch so laut und herrlich getönt hatte, begreifen könnte. Nun nöthigen uns gewichtige kritische Gründe, die Aufzeichnung und Abfassung mehrerer durch ihren freien Geist besonders ausgezeichneter Werke in die nachexilische Zeit zu verlegen: die Aufzeichnung und weitere Verarbeitung der Sprüchwörter, die Abfassung des Buches Hiob, wahrscheinlich auch des Hohenliedes, und vieler Psalmen, von denen nicht wenige gerade zu den schönsten gehören [1]). Es muß daher unsere Aufgabe sein, diese auf den ersten Blick sehr verschiedenen Richtungen aus der Einheit des Volksgeistes und der fortgehenden Entwickelung des Princips zu begreifen.

Die Colonie konnte nach den damaligen Zeitverhältnissen nicht die Tendenz haben, einen selbstständigen Staat zu gründen, oder den theokratischen Staat im älteren Sinne des Wortes wie-

---

die Fehden der Juden mit den Nachbarvölkern veranlaßt zu sein. Nehemia fand Jerusalem halb zerstört. Die Beziehung des Einzelnen ist freilich wegen Mangels historischer Nachrichten fast unmöglich.

[1]) Aus den älteren Sammlungen fallen wahrscheinlich in dieß Zeitalter: Ps. 1. 9. 10. 19. 29. 32—39. 42. 43. 46. 49. 50. u. a.; dann die meisten in den späteren Sammlungen: Ps. 90. 104. 132. 137. 139., die historischen Psalmen, Stufenlieder u. s. w.

derherzustellen; diese oder ähnliche Vorstellungen konnten nur Einzelne hegen, welche sich aus der Wirklichkeit in eine abstracte Sphäre erhoben, und durch die Weissagungen der älteren Propheten genährt, in einzelnen Bewegungen der damaligen Geschichte einen Strahl von Hoffnung zu erblicken meinten. Dagegen ging die Thätigkeit der verständigen und eifrigen Patrioten dahin, ein vom Götzendienst und Heidenthum gereinigtes Gemeinwesen zu gründen, und darin das ältere Princip in größerer Consequenz und weiterem Umfange, als es früher der Fall gewesen war, zu realisiren. Dieser Zweck wurde auch mit der Zeit erreicht, und gerade darin besteht der große Fortschritt, den der Volksgeist in diesem Zeitalter machte. Der Götzendienst verschwand fast gänzlich bis auf einige Keime, welche späterhin im Zeitalter der Seleuciden wieder mehr Nahrung erhielten. Bedenkt man, daß ein nicht unbedeutender Theil des Volkes im Exil den Götzendienst fortgesetzt hatte, so hat der plötzliche Umschwung der Denkart etwas Befremdendes, besonders, wenn man voraussetzt, daß alle einzelnen Mitglieder des Volkes bei der Rückkehr dem Götzendienst völlig entsagt hätten. Dem Letzteren wird indeß durch manche Andeutungen widersprochen [1]), und wenn die Bücher Esra und Nehemia auch keiner besonderen Anstalten gegen den Götzendienst gedenken, so lag der polemische Gegensatz schon in den Maaßregeln gegen die gemischten Ehen eingeschlossen. Gewiß bildete aber der Götzendienst ein verschwindendes Moment in dem neuen Gemeinwesen, wird deshalb von den Propheten nicht ausdrücklich bekämpft, und im Buche Hiob nur einmal als einzelnes Vergehen neben anderen erwähnt. Fragen wir nun nach den Ursachen, wodurch diese bedeutende Veränderung des allgemeinen Bewußtseins und Gemeinwesens bewirkt wurde, so bieten sich mehrere Umstände dar, die wir aber nur in ihrem lebendigen Zusammenwirken auffassen dürfen, ohne dem einen oder anderen Moment zu viel zuzuschreiben. Sagt man, daß

[1]) Zach. 10, 2. 13, 2 — 6. Mal. 2, 5. Hiob 31, 26.

unter Serubabel und Josua wie später unter Esra nur theokratisch gesinnte Juden zurückgekehrt seien, so möchte sich diese Annahme schwerlich mit den Angaben über die Anzahl derer, die früher nach Babylonien geführt wurden, und derer, die später zurückkehrten, vertragen, um so weniger, wenn wir den Gegensatz zwischen den treuen Verehrern Jehova's und den Götzendienern fließend fassen. Da Esra noch eine Anzahl von Priestern, Leviten, Sängern und Tempelknechten zurückzuführen vorfand, so dürfen wir wohl vermuthen, daß die Rückkehr in's Vaterland nicht von der bloßen Willkühr der Einzelnen, sondern zugleich von manchen äußeren Verhältnissen abhing. Eben so setzen die Ermahnungen der Propheten [1]) zur Fortsetzung des Tempelbaues voraus, daß keineswegs die ganze Colonie von religiösem Eifer durchdrungen war. Denkt man sich den jetzt erwachten allgemeineren Eifer für die Religion Jehova's gar als ein ängstliches Anschließen an den von den Vätern überlieferten Buchstaben, so begreift man nicht, wie um dieselbe Zeit so manche persische Elemente in die religiöse Vorstellung eindringen konnten. Jene äußere Rücksicht, welche einen zu schroffen Gegensatz zwischen den Theilen des Volkes voraussetzt, erklärt die Umgestaltung des religiösen Lebens nur theilweise, auch wenn man hinzunimmt, daß eine verhältnißmäßig sehr bedeutende Anzahl von Priestern und Leviten zurückgekehrt sei; denn diese waren ja zum Theil selbst dem Jehovadienste untreu geworden. Wollte man auch weiter noch voraussetzen, daß Serubabel und Josua strenge Aufsicht über den Cultus geführt, und daß der Gegensatz, in welchen die Colonie sogleich mit den Samaritanern zu stehen kam, etwas zur Ausschließung des Götzendienstes beigetragen hätte, so würden diese äußeren Rücksichten für die Dauer dennoch nicht vorgehalten haben, und man wird immer wieder auf die innere Entwickelung des Volksgeistes hingewiesen. Hier-

[1]) Hag. 1, 4. ff. Esr. 5, 1. 2.

bei ist nun das Hauptgewicht auf den Umstand zu legen, daß der kanaanitisch-babylonische Götzendienst seinen Kreislauf im Volksbewußtsein vollendet hatte, allmälig in die Religion des Lichtes übergegangen, und in verklärter Form in die Vorstellung der Jehovareligion aufgenommen war. Gegen das Ende des Exils, und noch mehr bei der Rückkehr aus demselben und in den ersten Zeiten der neuen Colonie, müssen wir im Volksbewußtsein einen Gährungsproceß voraussetzen, der bei den Einzelnen eine sehr verschiedene Gestalt annahm, wie wir aus der differenten Form der Vorstellungen schließen dürfen, die wir bei den Schriftstellern dieses Zeitalters finden. Die frommen und erleuchteten Männer, zu denen ja auch jene Schriftsteller gehörten, mußten die fremden Elemente leichter überwinden, und zu verschwindenden Momenten der ideellen Jehovareligion erheben; im gewöhnlichen Volksbewußtsein dagegen hatten sie gewiß nicht selten eine andere Form und höhere Bedeutung, galten aber nicht für Götzendienst, weil sie sich nur in der Sphäre der Vorstellung bewegten, und nur formell von den allgemeiner anerkannten Vorstellungen abwichen. So galt es nicht für Götzendienst, wenn man die Engel als Heilige und als Vermittler zwischen Jehova und den Menschen anrief [1]); die Schwachen, welche sich früher zur ideellen Einheit Jehova's nicht erheben konnten, erhielten in diesen und ähnlichen Vorstellungen eine Brücke vom Polytheismus zum reicher gestalteten Monotheismus. Die allgemeine Vermittelung bildete dabei die Anschauung des Parsismus, und das Räthselhafte der Erscheinung, daß der Umschwung des Bewußtseins, an dem früher die Propheten Jahrhunderte lang vergebens gearbeitet hatten, jetzt in so kurzer Zeit erfolgte, erklärt sich einem bedeutenden Theile nach aus dem inneren Verhältnisse, worin die verschiedenen Stufen der Naturreligion zur Vorstellung von der ideellen Einheit Jehova's standen. Weil eben

[1]) Hiob 5, 1. 33, 23.

der Parsismus die höchste Stufe der asiatischen Naturreligion einnahm, und schon die Bewegung machte, in die reine Idealität überzugehen, weil er die niederen Stufen des kanaanitisch-babylonischen Götzendienstes in verklärter Weise umschloß, so konnte er auch die vermittelnde Macht zwischen den früheren schroffen Gegensätzen des hebräischen Bewußtseins bilden. Die sinnlich-ideale Anschauung, welche an sich das Princip der Einheit und Allgemeinheit enthielt, gab dem Bewußtsein eine mehr contemplative Richtung, und hob so die früher herrschende rohe Idololatrie, den äußeren Haltepunkt des Götzendienstes, auf. Wären freilich die Juden in Babylonien, dem Lande der Götzen, geblieben, so dürfte diese Veränderung nicht so plötzlich vor sich gegangen sein. Nun kamen aber die historischen Verhältnisse dem Bewußtsein zu Hilfe. Ein bedeutender Theil des Volks, theokratisch gesinnte Männer an der Spitze, vereinigte sich, man trennte sich von den heiligen Orten und Götzenbildern, und eilte nicht, wie es früher bei der Verpflanzung nach Babylonien der Fall gewesen war, einem verwandten Götzendienste in die Arme; die bessere Einheit und Ordnung des Zuges und des späteren Gemeinwesens und die Aufsicht der Führer konnte daher wenigstens die äußeren Zeichen des Götzendienstes ausschließen. Außerdem lag aber im Act der Rückkehr selbst und in der Wiederherstellung des Gemeinwesens eine Aufforderung zur treuen Verehrung Jehova's; denn es geschah im Namen Jehova's und wurde von den persischen Königen wohl auch deshalb begünstigt, weil Jehova als Gott des Himmels leicht mit Ormuzd identificirt werden konnte. Alle, die sich dem Zuge unter Serubabel oder Esra freiwillig anschlossen oder mehr vereinzelt zurückkehrten, gaben eben damit, mochten dabei auch andere Interessen obwalten, ihre Einwilligung zu dem besseren Geiste des neuen Gemeinwesens. Dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, daß sich des ganzen Volkes ein Geist der Reumüthigkeit bemächtigt hätte, und das Bestreben erwacht wäre, die Sünden der Väter, als deren Folgen die Propheten das Nationalunglück dargestellt hatten,

durch Anhänglichkeit an das levitische Gesetz gut zu machen. Die Elemente der Bücher Esra und Nehemia, woraus man dieß gefolgert hat [1]), gehören zu den Lieblingsmaterien des späteren Chronisten, welcher auch in die vorexilische Geschichte ähnliche Scenen zurückverlegt hat, und werden durch die Rügen der gleichzeitigen Propheten, wie durch die strengen Maaßregeln, zu denen sich Esra und Nehemia genöthigt sahen, hinlänglich widerlegt. Wollte man beide Seiten vereinigen, so müßte man voraussetzen, daß das ganze Volk plötzlich ein heuchlerisches und scheinheiliges Wesen angenommen und in einzelnen Cultushandlungen zur Schau getragen hätte, eine Annahme, die besser zu späteren Zeiten passen würde, wo die äußeren Formen durch längere Observanz zum Mechanismus herabgesunken waren, für die gegenwärtige Periode aber unnatürlich erscheint. Die frommen Männer, welche an der Spitze des Gemeinwesens standen, besonders Esra und Nehemia, suchten allerdings dem Gesetz Auctorität zu verschaffen, und verderbliche Einflüsse von außen zu verhindern; diese Bestrebungen waren aber durch die Zeitverhältnisse nothwendig geboten, und scheinen auch das äußere Ceremonienwesen nicht unmittelbar bezweckt oder begünstigt zu haben. Anhänglichkeit an den äußeren Buchstaben des Gesetzes konnte sich im Volke erst bilden, als das traditionelle Gesetz als Ganzes abgeschlossen und Gegenstand der Lehre geworden war. Hiervon finden wir die ersten Spuren im Zeitalter Esra's, welcher der Erste ist, dem die Ueberlieferung das Prädikat eines Sofer oder Schriftgelehrten beilegt [2]), und welcher sich auch wahrscheinlich das Verdienst erwarb, die Redaction des Pentateuch zu vollenden [3]). Das Volk wurde gewiß mit dem In-

[1]) Esr. C., 3. 6, 18. ff. C. 10, 1—15. Neh. 7, 73. — 9, 37.

[2]) Esr. 7, 6.

[3]) Die spätere übertreibende Sage (Buxtorf Tiberias C. 10. 11. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 1136 sqq.) kann dieß freilich nicht beweisen; indeß muß der Pentateuch im Zeitalter Nehemia's, wo er wahrscheinlich zu den Samaritanern kam,

halte des Gesetzes bekannt gemacht und erkannte dasselbe auch als Norm des Gemeinwesens an; wollte man aber auch die Erzählung von dem feierlichen Vorlesen des Gesetzes durch Esra und der weiteren Auslegung desselben durch die Leviten [1]) streng historisch fassen, so würde dennoch darin liegen, daß geordnete Unterrichtsanstalten damals noch fehlten. Synagogen werden erst im makkabäischen Zeitalter ausdrücklich erwähnt [2]), und scheinen sich kaum hundert Jahre früher gebildet zu haben, da der Chronist des Instituts noch nicht gedenkt. Sie müssen aber offenbar als das wichtigste Mittel betrachtet werden, die religiöse Erkenntniß allgemeiner im Volke zu verbreiten. In Esra's Zeitalter scheint man noch nicht über die ausdrückliche Verordnung des Gesetzes [3]) hinausgegangen zu sein, wie denn der historische Boden, der sie hervorrief, nicht weit früher fällt; man suchte auf's Volk zu wirken, so weit es die Umstände erlaubten, und mußte eine weitere Ausdehnung und Durchbildung der Unterrichtsanstalten der Zukunft überlassen. Die Reihe der späteren Schriftgelehrten, welche sich an Esra schloß, machte das Gesetz und mit der Zeit auch die prophetischen Schriften immer mehr zum Gegenstande der Erforschung und der Lehre [4]), und in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, wo der Chronist schrieb, war der Eifer für Gesetzeskunde schon allgemeiner geworden, es gab Auslegungen älterer Werke [5]), das

---

vollendet gewesen sein, scheint dagegen im Exil selbst noch nicht geschlossen zu sein. Die Redaction muß daher wenigstens in Esra's Zeitalter fallen, und bei dieser Voraussetzung kann sie schwerlich einem Andern als Esra selbst beigelegt werden.

[1]) Neh. 8, 1 — 8.

[2]) Ps. 74, 8. Joseph. de bel. Jud. VII. 3. §. 3.

[3]) 5 Mos. 31, 9 — 13.

[4]) Hartmann: Die enge Verbindung des A. T. mit dem N. u. s. w. S. 108. 118. ff.

[5]) 2 Chron. 13, 22. 24, 27.

Verhältniß von Lehrern und Schülern war eingetreten [1]), und die Leviten ſcheinen an verſchiedenen Orten des Landes Unterricht in der Thora ertheilt zu haben [2]). Dieſe Thätigkeit machte dann den Uebergang zu dem Synagogenweſen. Verſchieden von dieſen Lehrern, welche ſich an die feſte Norm des überlieferten Geſetzes banden, waren die Weisheitslehrer, wie ſie in den Sprüchwörtern, im Hiob und Koheleth eingeführt werden [3]). Das Verhältniß, worin dieſelben zu den levitiſchen Lehrern ſtanden, iſt nicht klar; die Bücher, worin jene erwähnt oder vorausgeſetzt werden, gehören zwar der nacherüliſchen Zeit an, man hat jedoch keinen Grund, beide ſchlechthin zu identificiren [4]). Dem Keime nach gehören die Weisheitslehrer wahrſcheinlich einer früheren Zeit an als die Schriftgelehrten, ihren beſtimmteren Charakter nahmen ſie aber wohl erſt im Zeitalter Esra's an, und ſetzten, neben den Schriftgelehrten wirkend, die ältere freie Richtung der Propheten in anderer Form weiter fort. Der Gegenſatz beider Lehrweiſen war in der Wirklichkeit wohl nicht ſo ſchroff, wie er erſcheint, wenn man die Extreme beider Richtungen mit einander vergleicht, auf der einen Seite die Bücher Esra, Nehemia und der Chronik, auf der anderen die Sprüchwörter, Hiob und Koheleth. Das Gemeinſame beider beſtand in dem Beſtreben, den religiöſen Inhalt, welcher theils ſchriftlich, theils im lebendigen Volksbewußtſein überliefert war, ſubjectiv durchzuarbeiten und zum wirklichen Bewußtſein des Gemeinweſens zu erheben. Hierin beſtand nun der große Fortſchritt, den nicht allein das Volksbewußtſein, ſondern auch der Inhalt der Lehre ſelbſt machte. Die prophetiſche Begeiſterung

---

[1]) 1 Chron. 25, 8. 2 Chron. 35, 3. vgl. Neh. 8, 7 — 9.

[2]) 2 Chron. 17, 7 — 9.

[3]) Sprüchw. 1, 6. 4, 1. u. ſ. w. Koh. 12, 11. Hiob 34, 2. Pſ. 34, 12. Pſ. 37. 78. u. a. Mal. 2, 16.

[4]) Hartmann a. a. O. S. 151.

mit ihren großartigen Gestalten mußte jetzt freilich verschwinden, nicht weil die Begeisterung überhaupt aufgehört hätte, oder die Veranlassungen zu Rügen oder zu Verheißungen fehlten, sondern weil durch den Umschwung des Gemeinwesens die Gesammtheit der Bedingungen fehlte, woraus früher das Prophetenthum hervorgegangen war. Der schroffe Gegensatz der höheren Erleuchtung und der im Naturdienst befangenen Menge war allmälig ausgeglichen, die Gabe der Prophetie daher erloschen, oder, wo sie sich noch fand, in excentrische Anschauungen ausgeartet [1]), die Theokratie, als deren Organe die älteren Propheten gewirkt hatten, war in die Form eines bloßen Gemeinwesens übergegangen, und gab damit auch dem Eifer für das Heil des Allgemeinen eine veränderte Richtung; die Zeit der schöpferischen Thätigkeit für die Ausbildung der allgemeinen Anschauung war überhaupt vorüber, die letztere war als Resultat vorhanden, und bedurfte nur noch der Durchbildung im Einzelnen, was mehr Sache des Nachdenkens und der Reflexion als der Begeisterung war. Messianische Hoffnungen im eigentlichen Sinne des Wortes hegten im persischen Zeitalter wohl nur Einzelne [2]); sie waren das Erbtheil von den älteren Propheten und hatten für die Gegenwart den historischen Boden verloren, mußten deshalb aber bei denen, welche im Glauben an die Verheißungen älterer Propheten daran festhielten, immer mehr einen wunderbaren, über den gewöhnlichen Entwickelungsgang irdischer Verhältnisse übergreifenden Charakter annehmen. Das Volk überhaupt verschmerzte, wie es scheint, den Verlust der politischen

---

[1]) Hag. 2, 6. 21. 22. Zach. 14. Einzelne falsche Propheten gab es noch neben Maleachi und dem wahrscheinlichen Verfasser von Zach. 9 — 14. im fünften Jahrhundert (Neh. 6, 12. Zach. 10, 2.); sie richteten aber nur Unheil an, und man hoffte, daß sie bald aufhören würden (Zach. 13, 2 ff.).

[2]) Zach. 9, 9. 12, 8. vgl. Hag. 2, 23. Mal. 3, 1. ff. ist von der Ankunft des Messias nicht die Rede.

Selbſtſtändigkeit bald, da ſeine äußere Lage im perſiſchen Zeitalter, die mühevollen Anfänge der neuen Colonie und die Drangſale während der perſiſch-ägyptiſchen Kriege [1]) abgerechnet, gewiß eben ſo glücklich war als in den Zeiten der hebräiſchen Könige. Da das politiſche Intereſſe in den Hintergrund trat, ſo konnten die beſten Kräfte des Volkes auf die innere Durchbildung des Gemeinweſens gewandt werden, und der freiere prophetiſche Geiſt, welcher in den Lehren der Weiſen fortlebte, konnte die particulariſtiſchen Elemente, ſo weit es dem Princip nach möglich war, abſtreifen, oder den allgemein-geiſtigen und menſchlichen Intereſſen doch unterordnen. Die Sprüchwörter und das Buch Hiob, welche wahrſcheinlich im Verlauf des fünften Jahrhunderts entſtanden ſind [2]), und der ſpätere Koheleth ſetzen auf der einen Seite einen längeren hiſtoriſchen Verlauf des hebräiſchen Princips und die früheren Kämpfe der Propheten und Prieſter voraus, und nehmen das Reſultat der Geſammtentwickelung als gewohnten, ungeſtörten Beſitz des Bewußtſeins auf, als objective Wahrheit, welche an ſich feſtſteht, und mit der ſich nur noch das ſubjective Bewußtſein, deſſen Standpunkt aber auf ihrem eigenen Boden geſetzt iſt, auszuſöhnen hat; ſie nehmen aber auf der andern Seite eine ſo freie Richtung, laſſen die beſondere Beziehung auf jüdiſche Nationalität und die äußeren Formen des Particularismus, welche dem neuen Gemeinweſen angeerbt waren,

---

[1]) Jahn's Archäologie II. 1. S. 262. ff.

[2]) Von den Sprüchwörtern hat dieß beſonders Hartmann gezeigt (im theol. Literaturblatt zur allg. Kirchenzeitung. 1828. Nr. 89. und in der: Engen Verbindung des A. T. mit dem N. S. 148.). Einzelne Elemente ſind gewiß älter; der Totalſtandpunkt des ſittlichen Geiſtes iſt aber aus der früheren Zeit nicht zu begreifen. Als Ganzes gehören die Sprüchwörter daher dieſer Periode an. Dasſelbe gilt vom Hiob, worin einzelne Elemente, namentlich die gewiß ächten Reden Elihu's, einer noch etwas ſpäteren Zeit angehören; der Geiſt iſt darin im Allgemeinen derſelbe. Sie ſollten, wie es ſcheint, die Theophanie überflüſſig machen.

so verschwinden, daß sie darin alle Propheten übertreffen. Die Geschichte selbst hatte manche der hemmenden Schranken, welche dem begeisterten Seher des Exils noch als Hoffnung vorschwebten, dem ideellen Princip abgestreift. Zur Erweiterung des religiösen Gesichtskreises trug vielleicht auch der Umstand bei, daß auch von den Nachbarvölkern, namentlich den Samaritanern und Edomitern, der Gegensatz der Naturreligion gegen das hebräische Princip nicht mehr so streng festgehalten wurde wie in älteren Zeiten. Die Samaritaner verehrten zwar noch um die Zeit des Exils neben Jehova auch andere Götter [1]), es ist aber nicht angegeben, wie sich mit der Zeit das Verhältniß dieses Gegensatzes stellte. Sie machten der jüdischen Colonie den Antrag zu gemeinsamem Tempelbau, wurden aber, vielleicht aus Vorurtheil und zu ängstlicher Besorgniß vor Ansteckung des Götzendienstes, zurückgewiesen. Es mögen von beiden Seiten auch andere, nicht-religiöse Motive im Spiel gewesen sein. Im Zeitalter Nehemia's [2]) erhielten die Samaritaner durch jüdische Auswanderer den Pentateuch, und einen danach eingerichteten Cultus auf dem Berge Garizim. Denkt man diese neuen Elemente nicht in einem ganz äußerlichen Verhältnisse zum Volksbewußt-

---

[1]) 2 Kön. 17, 34 — 41. vergl. Esr. 4, 2.

[2]) Neh. 13, 28. 29. Josephus Arch. XI., 7. §. 2. 8. §. 2. 4. 6. setzt das Factum nach einer Verwechselung der persischen Könige hundert Jahre später. Jahn's Arch. II. 1, S. 278. Daß damals der Pentateuch zu den Samaritanern kam (de Wette's Beiträge I. 214. Lehrb. der Einl. §. 86. Gesenius de pentateuch. sam. p. 9. u. a.), ist so gut wie gewiß. Der Hauptgrund, weshalb der samaritanische Kanon nur den Pentateuch und ein Buch Josua umfaßt, liegt wohl darin, daß unter den Juden selbst erst der Pentateuch, als dessen Anhang man das Buch Josua betrachtete, kanonisches Ansehen erhalten hatte. Von den Propheten gab es zwar schon am Ende des Exils Particularsammlungen (Jes. 34, 16.), kanonisirt wurden dieselben aber wahrscheinlich erst nach dem Untergange des Prophetenthums, etwa seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts.

ſein, wozu der Umſtand, daß die Samaritaner nicht aus eigenem Antriebe, ſondern erſt bei einer äußerlich gegebenen Veranlaſſung den Cultus aufnahmen, nicht berechtigt, ſo muß man eine der jüdiſchen wenigſtens analoge innere Entwickelung des religiöſen Geiſtes vorausſetzen, welche durch das gute Beiſpiel der jüdiſchen Colonie noch beſchleunigt werden konnte. Anders verhält es ſich mit den Edomitern, von deren früherer religiöſen Bildung wir nur vermuthen können, daß ſie mit dem hebräiſchen Naturdienſt verwandt war [1]). Auf der andern Seite war aber auch das Volk mit den Hebräern enge verwandt und durch ſeine Weisheit berühmt [2]), und der auffallende Umſtand, daß im Buche Hiob edomitiſche Weiſe redend eingeführt werden, erklärt ſich kaum anders als durch die Annahme, daß damals wirklich eine ideelle Richtung unter ihnen herrſchend war [3]). Daher konnte ſpäter unter Hyrkan das ganze Volk durch die Beſchneidung dem jüdiſchen einverleibt werden. Mit der tieferen Durchbildung des ideellen Princips im jüdiſchen Gemeinweſen verglichen, mußten freilich einzelne analoge Richtungen bei den Nachbarvölkern verſchwinden; je weiter jene gediehen war, um ſo höher konnte das Selbſtbewußtſein des Volkes ſteigen, und hundert Stimmen vereinigten ſich zum Preiſe des Geſetzes und des daraus hervorgehenden Segens [4]). Freilich mochten nicht alle Einzelnen im Volk dieſes Selbſtgefühl haben, und die ſtrengen Maaßregeln des Esra und Nehemia gegen Verbindungen mit Ausländern hatten im Allgemeinen wohl guten Grund. Auf der anderen Seite konnten aber auch die Weiſen des Volks um ſo eher ihren

---

[1]) Vergl. S. 371.

[2]) Obad. 8.

[3]) Vergl. Sprüchw. 30, 1. 31, 1.

[4]) 5 Moſ. 4, 6 — 8. 26, 19. 28, 1. 9 — 13. 29, 29. 30, 11. ff. Pſ. 19, 8. ff. 32, 8. ff. 38, 12. ff. 119. u. a. Mittelbar bezieht ſich darauf auch das Lob der Weisheit, Sprüchw. 8, 7. ff. 9, 11. 29, 18. (Hartmann: Enge Verbindung S. 38. ff. 416. ff.

Gesichtskreis erweitern, als der Besitz der höheren Wahrheit für immer unveräußerlich erschien, und der fanatische Haß gegen das Heidenthum, als solches, dem Volke noch fremd war.

Wir müssen nach dem Bisherigen eine doppelte Richtung des jüdischen Geistes im persischen Zeitalter unterscheiden, welche dem Princip nach zwar älter sind, in dieser Form aber erst jetzt in's Leben treten konnten: die streng-gesetzliche auf der einen Seite, und die frei-reflektirende auf der anderen. Die prophetische Thätigkeit dagegen kann nach dem Exil nicht mehr als Richtung, geschweige denn als Mittelpunkt der ganzen Entwickelung angesehen werden, ihre Wahrheit ging vielmehr in die nun hervorragende Form der Weisheit über, und der Untergang des Prophetenthums folgte bald nach. Die versöhnende Mitte jenes Gegensatzes bildete vielmehr die religiöse Lyrik, welche in diesem Zeitalter die höchste Blüthe erreichte, namentlich in Ansehung der tiefen Innigkeit und des klaren Selbstbewußtseins. Faßt man dann das letztere als den Einheitspunkt auf, in welchen zuletzt alle Seiten des religiösen Lebens zusammengehen, so fällt überhaupt die Blüthe der Alttestamentlichen Religion, als solcher, in dieses Zeitalter. Vergleichen wir jene beiden Hauptrichtungen mit den früheren Entwickelungen des hebräischen Geistes, so würden wir der levitisch-gesetzlichen Form Unrecht thun, wenn wir sie mit dem äußerlichen Formalismus in Sachen des Cultus, der levitischen Reinheit und der Sittlichkeit, den die älteren Propheten bekämpften, schlechthin identificiren wollten. Sie nahm allerdings das ganze Satzungswesen, wie es im Pentateuch fixirt war, in sich auf, und legte häufig auf die bloße Form zu viel Gewicht [1]), verband damit aber auch die sittlichen Elemente des Gesetzes und der Propheten, wie ja auch die ältere Priesterschaft nicht durchgängig auf's Aeußerliche ge-

[1]) Mal. 1, 6 — 2, 9. ist nicht gegen die gesetzliche Richtung, sondern gegen die Nichtbeobachtung des Gesetzes gerichtet; der Prophet selbst steht auf jenem Standpunkte, wie zuerst Ezechiel.

richtet war; die Schranke dieser Richtung bestand vielmehr darin, daß die überlieferte Norm mit Strenge festgehalten wurde, und der Geist die schöpferische Thätigkeit verloren hatte. Wir können freilich aus Mangel an Nachrichten diese Richtung nicht genau verfolgen; sie findet sich schon in den späteren Satzungen des Pentateuch, ferner im Buche Josua, und wurde durch Esra's Thätigkeit und das kanonische Ansehen jener Bücher besonders genährt, scheint sich aber erst seit dem Ende des persischen Zeitalters in der größeren Einseitigkeit fixirt zu haben, wie wir sie beim Chronisten und stellenweise in den Büchern Esra und Nehemia wiederfinden. Im Allgemeinen läßt sich die Nothwendigkeit und das Wohlthätige dieser Richtung nicht verkennen. Denn obgleich das Gesetz eine Menge äußerlicher Satzungen enthielt, welche durch ängstliche Beobachtung noch starrer wurden als sie an sich waren, so waren dennoch die äußeren Formen noch keiner Wiedergeburt fähig, weil sie eben in der bestimmten Form des Gesetzes nicht längst entstanden, und in der vorexilischen Geschichte nur einzeln zur Ausführung gekommen waren. Im Besonderen gewann der Tempelcultus erst jetzt die gesetzliche Feierlichkeit, und wenngleich manche Elemente in der Einrichtung des Tempels [1]) und in den Cultushandlungen nur

[1]) So wurde das Innere des Tempels wieder in das Heilige und Allerheiligste eingetheilt (1 Makk. 4, 48.), wie auch die Mehrheit der Vorhänge (a. a. O. V. 51.) zeigt. Daß der Tempel solche Vorhänge nach dem Muster der Stiftshütte sogleich erhielt, zeigt auch der Umstand, daß der Chronist den Vorhang vor dem Allerheiligsten in den salomonischen Tempel zurückverlegt (2 Chron. 3, 14. vgl. Jes. Sir. 50, 5. 1 Makk. 1, 21. 22.). Das Allerheiligste bedurfte desselben im zweiten Tempel um so mehr, da die Bundeslade mit den Cherubim darin fehlte (S. 540.), während das Heilige die früher vorhandenen Geräthe enthielt (1. Makk. 1, 21. 22. 4, 49 — 51.). Im makkabäischen Zeitalter machte man sich kein Bedenken daraus, die letzteren, welche die Syrer entheiligt hatten, wiederherzustellen. Es fällt auf, daß dieß im Zeitalter Serubabel's nicht auch mit der Bun-

nach dem älteren Muſter beibehalten wurden, ſo war doch die Geſammtheit des Rituals dem Bewußtſein noch nicht entfremdet. Manche Mängel wurden durch die feierliche Tempelmuſik,

---

deslade geſchah, da man ja die Vorſtellung vom Allerheiligſten als ſymboliſchem Aufenthaltsorte Jehova's beibehielt, und manche Geräthe, die ſich im Heiligen befanden, wie den Tiſch für die Schaubrodte und den Räucheraltar, wiederherſtellte. Denn die Chaldäer hatten nur Geräthe von maſſivem Metall nach Babylonien geführt, und nur ſolche wurden auch unter Cyrus zurückgegeben (Esr. 1, 9 — 11.). Man muß daher annehmen, daß man von der früheren Bundeslade ſo hohe und myſteriöſe Vorſtellungen hatte, daß man die Verfertigung einer neuen nicht wagte. Manche konnten ſie freilich nach Jeremia's Vorgange (Jer. 3, 16.) für überflüſſig halten, und es läßt ſich ſogar die Möglichkeit denken, daß man auf jenen Ausſpruch des Jeremia Rückſicht nahm; es bleibt aber immer wahrſcheinlicher, daß bei der Anordnung des Tempelbaues mehr der prieſterliche Geiſt thätig war, und daher jene ängſtliche Rückſicht verwaltete. — Das Innere des Tempels wurde jetzt den Laien unzugänglich (Neh. 6, 11. vergl. 2. Chron. 26, 11—21.), und überhaupt der Unterſchied von Prieſtern und Laien ſtreng feſtgehalten. Nicht recht klar iſt das Verhältniß der Leviten, wie ſie im Pentateuch als Diener der Prieſter vorkommen, zu den Leviten, Sängern, Thorwärtern und Tempelknechten (Nethinim), welche die Bücher Esra und Nehemia erwähnen. So viel geht ſchon aus dem Zahlenverhältniß der letzteren zu den Prieſtern hervor, (Esr. 2, 36. ff. 8, 15. ff. Neh. 7, 39. ff. 10, 38. 39.), daß der Pentateuch wie die Bücher der Chronik (1 Chron. 23—26.) die verſchiedenen Klaſſen der den Prieſtern untergeordneten Tempeldiener unter dem allgemeinen Namen der Leviten zuſammenfaßt; nur ſieht man nicht ein, wie Leviten ſchlechthin neben den drei anderen Klaſſen erwähnt werden konnten. Man könnte ſie für ehemalige Höhenprieſter im Reiche Juda halten; dann erhielte man aber mehrere Tauſende ehemaliger Tempelprieſter. Freilich iſt die Genauigkeit der Liſten, welche durch die Hand des Chroniſten gegangen ſind, nicht recht verbürgt, namentlich in den Zahlenangaben; indeß darf man wenigſtens die Ordnungen der Prieſter und Leviten, welche der Chroniſt in's davidiſche Zeitalter zurückverlegt (1 Chron. 23 — 26.), von den Zeiten der erſten Coloniе an datiren.

welche jetzt erst ihre Blüthe erreichte, aufgehoben, und der Cultus als Ganzes war in der Wirklichkeit gewiß nicht so starr, wie man nach den gesetzlichen Bestimmungen darüber urtheilen könnte. Bei der größeren Innerlichkeit des religiösen Geistes mußte auch das Gebet, das freilich auch den Frommen der Vorzeit nie gefehlt haben kann, jetzt größere Bedeutung gewinnen. Manche Ermahnungen und Erinnerungen, daß nur das Gebet des Frommen Gott wohlgefällig sei, und eitle Worte keine Erhörung fänden [1]), deuten zwar darauf hin, daß bei einem Theil des Volkes die Andacht zu bloßem Scheinwesen herabsank, wie denn die spätere Anordnung bestimmter Gebetszeiten selbst die freieste Bewegung des Geistes mit einer äußeren Schranke behaftete; indeß setzen auch die Mißbräuche voraus, daß der Volksgeist überhaupt jene mehr innerliche Richtung genommen hatte, und viele Psalmen beweisen, wie inhaltreich sie bei den wirklich Frommen war. Im Gesetz war freilich auf diese geistige Sphäre des Cultus wenig Rücksicht genommen, wie ja auch von den Verhältnissen des Rechts und des sittlichen Lebens der kleinste Theil darin regulirt war. Der Pentateuch, als Ganzes betrachtet, konnte durch das Hervorheben der Ritualvorschriften, durch viele abstracte Elemente, Wiedersprüche und Lücken seinen allmäligen, einseitig-priesterlichen und nach keinem bestimmten Plan erfolgten Ursprung schwer verleugnen. Eben deshalb konnten aber auch alle einzelnen Satzungen nicht buchstäblich beobachtet werden, und hemmten in materieller Hinsicht die Fortbildung des Gemeinwesens nicht wesentlich. Für die geistige Sphäre des Cultus blieb ein weiter Spielraum übrig, den die levitischen Sänger trefflich benutzten, und in rechtlicher und sittlicher Hinsicht gewann mit der Zeit das mündliche Gesetz, welches aus der Ueberlieferung wirklich alter Elemente und den Aussprüchen und Regeln der Soferim erwuchs [2]), große Bedeutung. Mancher

[1]) Sprüchw. 15, 8. 29. 28, 9. Hiob 35, 13.

[2]) Zunz a. a. O. S. 11. 44.

Schriftgelehrte konnte so in seinem Kreise größeres Ansehen genießen, als es einst den Propheten zu Theil geworden war. Ehe jedoch diese Richtung der Schriftgelehrten sich weiter vollendete, was wohl erst seit dem Ende des persischen Zeitalters geschah, hatte schon die andere Richtung der Weisheitslehrer und der freien Reflexion ihre Blüthe erreicht. Die Weisheit, welche hier ihre Stimme geltend machte, wurzelte auf religiösem Boden, und die Furcht Jehova's galt als ihr Anfang [1]), sie war aber in formeller Hinsicht eben so weit von der strengen Gesetzlichkeit, als von der schöpferischen Begeisterung der älteren Propheten entfernt. Die unruhige Macht der prophetischen Erregung, welche die unmittelbare Stimme Jehova's und das Wehen seines Geistes vernommen hatte, aber dem Jehova entfremdeten Volksgeiste gegenüber mit der Schranke der Besonderheit behaftet blieb, war in die einfache Allgemeinheit der Intelligenz als ihr Resultat ausgelaufen, war zur mittheilbaren Erkenntniß und Lehre geworden [2]), und suchte in der Form freier Reflexion die besonderen Kreise des Lebens und einzelnen Verhältnisse mit dem Element des Allgemeinen zu durchdringen. Dabei hatte die Betrachtung, wahrscheinlich durch fremde Einflüsse vermittelt [3]), einen theilweise speculativen Charakter erhalten; die Weisheit wurde nicht bloß als subjectiv-menschliche Thätigkeit oder göttliche Erleuchtung gedacht, sondern zugleich in objectiver Allgemeinheit, als wirkliche, absolute Intelligenz, sei es, daß sie mehr in dieser objectiven Form festgehalten wurde und dem subjectiven Denken gegenübertrat [4]), oder aber mit diesem vermittelt und identisch gesetzt wurde [5]). Der letztere Unterschied fiel innerhalb

---

[1]) Sprüchw. 1, 7. 9, 10. Hiob 28, 28.

[2]) Sprüchw. 1, 20. ff.

[3]) S. 552.

[4]) Hiob 28.

[5]) Sprüchw. 8, 15. ff.

ihrer eigenen Bewegung, sofern bald das Moment der Absolutheit und Totalität, bald das der Vermittelung und Besonderheit hervorgehoben wurde. Diese Anschauung that den ersten Schritt, das Göttliche in denkender Allgemeinheit aufzufassen, und erhob die ältere Vorstellung vom Geiste Jehova's, die sich aber daneben erhielt, auf den Boden des reinen Gedankens. Die Vorstellung von Jehova selbst bildete dabei den Hintergrund; die Weisheit umfaßte die intelligibele Einheit seiner Offenbarungen, war aber dieser abstract-allgemeinen Bestimmung wegen, als reine Intelligenz, verschieden von dem prophetischen Geiste, der einst über Alle ausgegossen werden sollte, und noch mehr von dem Geiste der Gemeinde nach dem Neuen Testamente. Das Bewußtsein erhob sich vielmehr vermöge des allgemeinen Inhaltes der Weisheit, welcher ja zugleich den Standpunkt des betrachtenden Subjects erweiterte, über die Schranken des sittlichen Volksgeistes, und faßte das Wahre und Gute unter allen Völkern als Wirkung der Einen Weisheit und damit als identisch auf; durch die Weisheit regieren Könige und alle Richter der Erde, und geben Fürsten gerechte Gesetze [1]): eine Allgemeinheit der Betrachtung, wie wir sie hier zuerst finden, da ja alle Propheten die Allgemeinheit der Weltregierung immer in ihrer besonderen Beziehung auf Israel aufgefaßt, und bei anderen Völkern die Realität einer positiv-göttlichen Lebensentwickelung nicht anerkannt hatten. Das Letztere war auch nur möglich, wenn man einen allgemeineren Maaßstab anlegte, wozu dann auch die nähere Bekanntschaft mit weisen Einrichtungen und Lehren einzelner Völker das Ihrige beitragen konnte. Hatte nun die Weisheit auf der einen Seite in der Furcht Jehova's ein allgemeinreligiöses Princip, und suchte sie die subjective Sphäre der Gesinnung jenem Princip angemessen zu gestalten, drang sie dem äußeren Scheinwesen gegenüber auf Lauterkeit des Innern, da

[1]) Sprüchw. 8, 15. 16. vergl. 14, 34.

Jehova die Herzen erforsche und abwäge [1]), auf Frömmigkeit, Keuschheit, Liebe und Treue, ja selbst auf Feindesliebe [2]): so lief sie dennoch auf der andern Seite in die Endlichkeit des Zweckes aus, und wurde wieder als Mittel betrachtet, langes Leben, Ehre und Reichthum zu gewinnen. Ihre Lehren erscheinen daher im Besondern größtentheils als empirische Klugheitsregeln, und die Allgemeinheit des Princips zersplittert sich in eine Reihe von Reflexionen, die wohl auch ohne dasselbe und außerhalb desselben gemacht werden konnten. Freilich war der Verstand, als die endliche Seite der Vernunft, wesentlich in die Allgemeinheit der Weisheit eingeschlossen, und die letztere konnte sich in der besondern Beziehung auf die einzelnen Verhältnisse des Lebens nicht anders äußern; die Weisheit hatte aber in der That erst formelle, abstracte Allgemeinheit erlangt, und ertheilte auch dem betrachtenden Subjecte nur erst formelle Freiheit, sie hatte nicht das Concret-Allgemeine, die Fülle göttlichen Lebens in sich, und konnte die Individualität nicht auf den Boden wahrer Unendlichkeit erheben. Der abstracten Vernünftigkeit gegenüber hatte das Endliche noch positive Bedeutung, zwar nicht an sich, sondern sofern die Weisheit ihren Zweck hineinlegte und darin Realität hatte [3]), aber es war nicht zum verschwindenden Momente in der Bewegung des Geistes aufgehoben. Das große Wort von der Eitelkeit alles Endlichen war noch nicht ausgesprochen, vielmehr gründete die Weisheit ihre praktische Bedeutung noch auf die Voraussetzung, daß es dem Rechtschaffenen auch wohlergehen müsse. Dieß war der Angelpunkt der Religiosität aller vorchristlichen Völker, und so tief im Wesen der sittlichen Weltordnung gegründet, daß eine tausendfache Erfahrung vom Gegentheil ihn nicht umstoßen konnte; der sittliche Zweck mußte Realität haben, und zwar auch im endlichen Dasein. Bei den He-

[1]) Sprüchw. 2, 3. 4, 23. 16, 2. Hiob 31, 1. ff.

[2]) Hiob 31, 29. Sprüchw. 24, 17. 18. 25, 21. vergl. 3 Mos. 19, 18.

[3]) Hiob 31, 24. 25. Sprüchw. 11, 28. 15, 16. 16, 8. u. a.

brüdern war es die alte Vorstellung vom göttlichen Bunde und vom Bundesvolke, welche diese Momente umschloß [1]). So lange aber der Geist aus der Dialektik mit dem Endlichen nicht in sich selbst zurückgekehrt war, und in einer höheren Allgemeinheit den Frieden und die Versöhnung fand, welche das Zufällige nicht gewähren kann, bildete das Wohl des Gemeinwesens und der Individuen die Sphäre jener Realität, und die Erscheinung wurde darin in unmittelbarer Einheit mit der Wirklichkeit des Geistes überhaupt aufgefaßt. Diese Einheit war aber keine innere und nothwendige, die Geschichte hatte sie längst aufgehoben, oder sie bestand vielmehr nur in dem Glauben, welcher so lange Festigkeit behielt, als das Gemeinwesen noch weniger erschüttert und die verständige Reflexion nicht erwacht war, und selbst später noch fortdauerte, nachdem beides schon geschehen war, weil jener Glaube allerdings ein nothwendiges Moment enthielt, und mit ihm, so lange der Zutritt zum Reiche des Geistes und ewigen Lebens noch nicht geöffnet war, die Religiosität überhaupt gefallen sein würde. Aber erschüttert konnte und mußte er werden, weil gerade darin die Dialektik des Endlichen und die stufenweise Befreiung des Bewußtseins von seinen Schranken bestand. Nachdem schon im Zeitalter Jeremia's Zweifel an einer gerechten Weltregierung erwacht, und durch einzelne prophetische Aussprüche abgewiesen waren [2]), regten sie sich im fünften Jahrhundert, wahrscheinlich durch das Unglück veranlaßt, welches die persisch-ägyptischen Kriege über das Land brachten, von Neuem, aber in furchtbarerer Allgemeinheit. Alle Gottesfurcht, folgerte man aus jenem Grundsatze, alle Demuth und alles Flehen sei umsonst, da über die Frommen dennoch das Unglück gekommen und die Frevler gerettet seien [3]). Solche Stimmen scheinen unter den Juden vielfach laut geworden zu sein,

---

[1]) S. 420.

[2]) S. 526.

[3]) Mal. 3, 13 — 18. vergl. Hiob 21. 24. Mal. 1. 2 — 5.

und die alten Propheten fehlten, welche sie durch die Macht gläubiger Erhebung beschwichtigen konnten. In der That reichte auch solche Begeisterung, welche mehr das Allgemeine zum Inhalt hatte und auf dem Grunde der Theokratie nicht einmal mehr festen Fuß fassen konnte, nicht hin, um diese Form des Zweifels zu überwinden. Der Prophet Maleachi, welcher in dieser verhängnißvollen Zeit lebte, erzählt, daß die Gottesfürchtigen Unterredungen gehalten hätten, wahrscheinlich um sich selbst im Glauben zu stärken und jenem irreligiösen Geiste entgegenzuwirken. Um diese Zeit entstand wahrscheinlich auch das Buch Hiob, welches wenigstens dieses Zeitalter, nicht die babylonische Periode, zum historischen Hintergrunde hat, sich an die Form der Weisenversammlungen anschließt, und das Problem in derselben Allgemeinheit faßt, welche wir bei Maleachi angedeutet finden und welche erst auf dem Standpunkte der freien Reflexion möglich war. Die Dialektik dieses merkwürdigen Buches geht weit über den Vorwand, woran sie zunächst geknüpft ist, hinaus, und bildet den ersten im Besonderen durchgeführten Versuch, das subjective Bewußtsein mit seiner Vorstellung und Welt zu versöhnen. Die Form der Betrachtung bildet die eigenthümliche Einigung der anschauenden Weisheit, die sich öfter in die allgemeine Sphäre der Lyrik verliert, und der Reflexion, wie beide Seiten auch in den Sprüchwörtern und der orientalisch-hebräischen Weisheit überhaupt verbunden sind. Das Allgemeine der religiösen Vorstellung wurde nicht geschaffen, sondern als Resultat der Vorzeit vorausgesetzt, aber eben deshalb und wegen des allgemeinen Standpunktes der Betrachtung als Allgemeines ausgesprochen. Wir finden daher im Hiob und theilweise in den Sprüchwörtern das hebräische Princip am umfassendsten und klarsten entwickelt, wie wir es in anderer Form schon im zweiten Theile des Jesaia antrafen; es handelte sich jetzt um die praktische Bedeutung der Alttestamentlichen Religion, um die Stärkung und Beruhigung, welche sie dem ringenden Selbstbewußtsein zu geben vermochte. Die Dialektik des Buches Hiob

bewegt sich freilich im Verhältniße zum Umfange desselben in wenigen immer wiederkehrenden Momenten; in der That war aber der wesentliche Gehalt der Religion darin zusammengefaßt, und es zeigt sich, daß manche dichterische und aus unmittelbarer Begeisterung hervorgegangene oder mehr äußerlich aufgenommene Gestalten, wie wir sie bei den Propheten oder in der Sage fanden, für das gegenwärtige Bewußtsein keine Wahrheit hatten. Dahin gehören die Anklänge an den Dualismus, die Hoffnung der Auferstehung, selbst die messianischen Vorstellungen von einem großen Gerichtstage Jehova's, welche auf eine unbestimmte Zukunft gingen, von den gleichzeitigen Propheten auch zu paränetischen Zwecken gebraucht werden konnten [1]), und als Erinnerung des Geistes und Postulat höchst wichtig waren, das ringende Selbstbewußtsein aber kalt ließen, und dem Einzelnen weder Trost noch Ermunterung gaben. Desto lebendiger traten die Hauptmomente, welche den Begriff der Religion ausmachten, einander gegenüber, namentlich die absolute Einheit und heilige Majestät Jehova's, und das endliche mit Mängeln behaftete, und seine Schranke und Schuld wissende Bewußtsein. Daß das letztere in reiner Allgemeinheit gesetzt wurde [2]), nicht bloß in Beziehung auf einzelne Sünden und Vergehungen, war ein wichtiger Fortschritt der Entwickelung; es trat jedoch im Zusammenhange mit der Endlichkeit überhaupt, nicht als Extrem derselben und als Gegensatz innerhalb der göttlichen Natur des Menschen, dem Unendlichen gegenüber. Der Mensch ist Sünder vermöge seiner endlichen Existenz, als Sohn des Staubes und in enge Schranken des Daseins eingeschlossen, wie umgekehrt das Schrankenlose [3]) und Ewige auch die absolute Weisheit und Heiligkeit in

---

[1]) Mal. 3, 17. ff. Auch auf die objectiv-allgemeine Anschauung des Pseudojesaia (S. 329.) ist keine Rücksicht genommen.

[2]) Hiob 4, 17. — 19. 14, 4. 15, 14 — 16. 25, 4 — 6. vergl. Ps. 51, 7.

[3]) Das Unendliche wird öfter nach den abstracten Dimensionen des Raumes bestimmt (Hiob 11, 7 — 9. 23, 8. 9. 28, 24.), wie

ſich faßt. Da beide Seiten einander ſo ſchroff gegenüber ſtanden, und die Dialektik ſich noch nicht in der Sphäre des menſchlichen Selbſtbewußtſeins [1]) bewegte, ſo konnte der Dichter wohl das ältere Vorurtheil von dem nothwendigen Zuſammenſein von Rechtſchaffenheit und Wohlergehen, Schuld und Uebel, widerlegen, aber nicht den eigentlichen Grund der Zuſammengehörigkeit des Inneren und Aeußeren umkehren, und noch weniger eine wahrhafte Verſöhnung des Bewußtſeins mit der Weltordnung bewirken. Er kehrte daher auf anderem Wege zu jener Vorausſetzung zurück, konnte das Leiden nur in ſehr beſchränktem Sinne in den Zweckbegriff aufnehmen, und empfahl als Reſultat der Dialektik bloß Reſignation, die aber nicht einmal, wie im ſtoiſchen Bewußtſein, auf dem Wiſſen von einer formellen Allgemeinheit und Unendlichkeit des ſubjectiven Geiſtes beruhte, ſondern einen zunächſt negativen Inhalt hatte, die unbedingte Unterwerfung des endlichen Subjects unter den abſoluten Herrn und ſtille Ergebung. In der That konnte das hebräiſche Princip keine andere Löſung des Problems bewirken [2]), und für die damaligen Zeitumſtände mußte auch die hier gegebene ſegensreich wirken, zumal im Gegenſatze zu dem ſtarren Sinne und der Selbſtgerechtigkeit vieler Juden. Zugleich lag aber in der un-

---

die Weisheit nach den Dimenſionen der Zeit (Hiob 15, 7. 8. 10, 5.); das Unendliche greift über dieſe Schranken, iſt in ſich ſelbſt unendlich. Allein ſchon jene Beſtimmungen zeigen, was der Inhalt des Ganzen beſtätigt, daß das Unendliche noch in abſtracter Weiſe, nicht als abſoluter Geiſt, gedacht iſt.

[1]) Wie ſpäter Röm. 7.

[2]) Daß im Buch Hiob ſich der Hebraismus ſelbſt überſchritten habe, und als Lebensanſicht in ſeiner höchſten Idealität erſcheine (de Wette's bibl. Dogmat. §. 74.), iſt nur in ſehr beſchränktem Sinne zu behaupten. Umgekehrt zeigt das Buch das Abſtracte und Ungenügende desſelben, bleibt aber noch in der negativen Dialektik ſtehen, wie denn der nächſte wahrhaft poſitive Fortſchritt zum Reiche des Geiſtes führen mußte.

vollendeten Form der Dialektik, daß das Bewußtsein bei derselben nicht stehen bleiben konnte. Im seleucidischen und makkabäischen Zeitalter wurde der Gegensatz, den die Weisheit zu versöhnen strebte, in tieferer Weise entwickelt, deshalb aber auch an verschiedene Subjecte und Richtungen vertheilt. Erst in dieser späteren Form überschritt derselbe die Schranke des einfachen althebräischen Princips. Den meisten positiven Gewinn lieferte die Weisheit für die Sphäre der Moralität und Sittlichkeit. In dieser Hinsicht gehört auch das Hohelied hierher, wenn man es nämlich nicht für eine Sammlung erotischer und bukolischer Gedichte hält, sondern als ein Ganzes auffaßt, welches den Triumph der unschuldigen und treuen Liebe feiert [1]). Außer der höheren Kunstform weist auch die tiefe Innerlichkeit des subjectiven Lebens und die durchgebildete Form der Moralität auf diese spätere Zeit hin, und die Frische des lyrischen Gefühls kann nicht dagegen zeugen, da die Lyrik, als der angemessenste Ausdruck des hebräischen Princips, sich am längsten erhalten und gerade nach dem Exil die freieste Bewegung erreicht hat.

§. 28. Nachdem das persische Reich durch Alexander den Großen zertrümmert, und auf die Kriege seiner ersten Nachfolger eine ruhigere Gestaltung der Dinge erfolgt war, kamen die Juden seit dem Ende des vierten Jahrhunderts unter ptolemäische Oberherrschaft, wo sie unter der Leitung ihrer Hohenpriester eine, beinahe ein Jahrhundert lange, ruhige und glückliche Periode durchlebten. Seit dem letzten Viertel des dritten Jahrhunderts brachten die syrisch-ägyptischen Kriege manche Drangsale über das Volk,

[1]) Hohesl. 8, 6. 7.

welche am höchsten stiegen, als der syrische König Antiochus Epiphanes, durch abtrünnige Juden unterstützt, den Versuch machte, die jüdische Religion auszurotten und heidnische Religion und Sitte an ihre Stelle zu setzen. Das jüdische Volk errang unter der Anführung der Makkabäer die Freiheit, und wurde seit Simon von unabhängigen Priesterfürsten regiert. In religiöser Hinsicht bildet diese ganze Periode den Uebergang der Alttestamentlichen Religion zur späteren Form des Judenthums. Die originelle Productivität des Geistes war bis auf einzelne Erscheinungen der lyrischen Begeisterung und der reflectirenden Weisheit und einige nachgeborene prophetische Producte zu Grunde gegangen. In demselben Grade, als die Hochachtung vor den überlieferten Denkmalen des älteren Geistes stieg, gewann auch das Studium und die Auslegung derselben größere Bedeutung; und da auf der einen Seite der Inhalt wegen seiner endlichen Seite nicht allen Zeiten genügen konnte, und mit der Zeit selbst unverständlich geworden war, auf der andern Seite aber die Fortentwickelung des gegenwärtigen Geistes nicht gehemmt werden konnte, so suchte man diesen Gegensatz durch die Ueberlieferung eines mündlichen Gesetzes und heiliger Sagen und durch eine grübelnde und allegorische Auslegung der heiligen Schriften auszugleichen. Seit dem Ende des dritten Jahrhunderts trat der Gegensatz der freien Reflexion und

der gläubigen Anhänglichkeit an die Ueberlieferung am schroffsten hervor, und rief auf der einen Seite die Ueberzeugung von der Eitelkeit der Dinge hervor, auf der andern die Hoffnung von einer übernatürlichen Umgestaltung der irdischen Verhältnisse. Dieser Widerspruch, den die Macht des religiösen Geistes nicht mehr versöhnen konnte, setzte sich in der differenten Richtung der um diese Zeit entstandenen Sekten der Sadducäer und Pharisäer fort. Nachdem die Einheit des Alttestamentlichen Princips dadurch gebrochen war, so wurde auch bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Kanon des Alten Testamentes geschlossen.

Der gegenwärtige Zeitraum, den wir mit dem Abschluß des Alttestamentlichen Kanon begrenzen (ungefähr vom J. 330 bis 130.), zeigt uns den Uebergang des Hebraismus zu der Form des späteren Judenthums, und bietet daher der Betrachtung zwei Seiten dar, je nachdem man von der älteren Zeit herabsteigend die allmälige Veränderung des traditionellen Inhalts verfolgt, oder von dem späteren Judenthum hinaufsteigend die Keime desselben in der Vorzeit aufsucht. Auf unserem Standpunkte verfolgen wir nur die erstere Rücksicht und behalten die andere der Geschichte des Judenthums vor. Die neuere Kritik hat gelehrt, daß wir für die religiöse Geschichte jenes Zeitraumes nicht in solchem Grade von gleichzeitigen Quellen entblößt sind, wie man es bei der älteren Ansicht vom Abschluß des Kanon voraussetzte. Im dritten Jahrhundert, wo unter der friedlichen Herrschaft der Ptolemäer Gesetzesstudium und Cultus blüheten, wurden die Bücher der Chronik, Esra und Nehemia geschrieben [1]), wahr-

[1]) Nach Zunz (a. a. O. S. 33.) um's Jahr 260.

scheinlich auch das Buch Jona, welches zu den spätesten Büchern des A. T. gehört, aber noch nicht den fanatischen Haß gegen das Heidenthum athmet, welcher unter den Bedrückungen und Verfolgungen durch die Syrer seit dem Ende des dritten Jahrhunderts erwachte [1]). In dieser Unglücksperiode des jüdischen Volkes, aber noch vor den eigentlichen Religionsverfolgungen durch Antiochus Epiphanes, scheint das Buch Koheleth entstanden zu sein [2]). Das Buch Daniel dagegen ist gewiß [3]), und das Buch Esther wahrscheinlich im makkabäischen Zeitalter geschrieben; der Geist des letzteren kann wenigstens nur als ein unächter Auswüchsling des religiösen Eifers dieser Zeit, welcher sich der Verführung zum Götzendienste schroff entgegenstellte, historisch begriffen werden. Außerdem fällt in diese Periode eine Reihe von Psalmen, von denen freilich wenige mit Sicherheit bis in's makkabäische Zeitalter herabgerückt werden können [4]), eine größere Anzahl aber nach wahrscheinlicher Vermu-

---

[1]) Deshalb darf man das Buch wohl nicht in's makkabäische Zeitalter herabrücken, wie Hitzig will (S. dessen: Des Propheten Jonas Orakel über Moab S. 36 — 39.).

[2]) Hartmann in Winer's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. I, 29. ff. Verbindung des A. T. mit dem N. S. 245. 340. ff.; zum makkabäischen Zeitalter scheint der Hintergrund (C. 3, 16. ff. 4, 1. 5, 7. 6, 2. 8, 2—11. 10, 5. 20.) und auch der Geist nicht zu passen.

[3]) Die neueren kritischen Untersuchungen, welche von den Vertheidigern der Authentie (Hengstenberg's Beiträge zur Einl. in's A. T. I.) und deren Gegnern (S. die Zusammenstellung der Gründe bei v. Lengerke: das Buch Daniel, verdeutscht und ausgelegt. Einl.) geführt sind, haben das früher gewonnene Resultat nur bestätigt.

[4]) Ps. 74. 79. 83 lassen fast keinen Zweifel übrig (Hitzig: Begriff der Kritik S. 91. ff. vrgl. Hartmann: Enge Verbindung S. 245.); Ps. 110. läßt sich am besten auf den Makkabäer Simon beziehen (Hitzig a. a. O. S. 101.); Ps. 76. 80. 81. 82. 97. 145. u. a. gehören wohl derselben Zeit an. Ps. 72. bezieht Hitzig (a. a. O. S. 103. ff.) sehr wahrscheinlich auf einen Ptolemäer (Philadelphus).

thung in diesem und dem vorhergehenden Jahrhundert gedichtet ist. Es ist gewiß keine natürliche Annahme, daß man in dieser späteren Zeit nur einzelne Psalmen mitten unter ältere Lieder eingeschoben hätte; vielmehr muß die Psalmenpoesie fortwährend geblüht haben und die späteren Sammlungen, worin jene Psalmen stehen, müssen noch andere gleichzeitige umfassen [1]). Die lyrische Poesie ist demnach derjenige Zweig der hebräischen Literatur, welcher am längsten frische Blüthen trieb, was nach dem inneren Verhältniß der Lyrik zum Geist der Religion ganz erklärlich ist. Außerdem behielt auch die Spruchweisheit reges Leben, wie das Buch Jesus Sirach zeigt, was gleichfalls mit der inneren Form dieser Richtung zusammenhängt.

Der religiöse Geist des Volks schritt auf der im persischen Zeitalter betretenen Bahn weiter fort, und da nun auch die Stimmen der letzten Propheten verklungen und die erste Begeisterung der Weisheit allmälig gedämpft war, so bildete Forschung und Reflexion den Mittelpunkt der geistigen Thätigkeit, sowohl bei der strenger traditionellen, als bei der freieren Richtung [2]). Noch im persischen Zeitalter wurden gewiß die prophetischen Bücher dem Gesetz als heilige Schriften hinzugefügt [3]), und die Auslegung und Anwendung des Inhalts gewann immer mehr Bedeutung. Der Chronist erwähnt zuerst Auslegungen und Ueberarbeitungen älterer Bücher unter dem Namen Midrasch [4]), und das Buch Däniel zeigt in einem merkwürdigen Beispiele, wie man die buchstäblich aufgefaßten Orakel der Propheten zu deuten pflegte [5]). Da man zu wenig geistige Freiheit besaß, um

---

[1]) Bengel: Opuscula acad. p. 14.

[2]) Pred. 12, 9 — 12. 1, 13.

[3]) Unter den (heiligen) Schriften (Dan. 9, 2.), welche auch die Weissagungen des Jeremia enthielten, hat man wahrscheinlich das Gesetz und die Propheten zu verstehen.

[4]) 2 Chron. 13, 22. 24, 27. Zunz: Gottesdienstl. Vortr. S. 35. ff.

[5]) Dan. 9, 2. ff.

den religiösen und sittlichen Gehalt der älteren Offenbarung von der Erscheinungsform zu trennen, und zu wenig historischen Sinn, um den gegenwärtigen Standpunkt des Geistes als Resultat allmäliger Entwickelung aufzufassen, so suchte man theils durch Umdeutung und allegorische Erklärung, deren Keime sich schon jetzt entwickelten [1]), dem Buchstaben zu Hilfe zu kommen, theils trug man spätere Vorstellungen, Einrichtungen, Bedürfnisse und Wünsche in die frühere Geschichte hinein. Ein Denkmal dieser Behandlung der älteren Geschichte liefern die Bücher der Chronik, wobei in dogmatischer Hinsicht am merkwürdigsten die spätere Vorstellung vom Satan ist, den der Chronist schon unter David als Princip des Bösen thätig sein läßt [2]), eine Vorstellungsweise, die in dieser weiter entwickelten Form in den kanonischen Büchern des A. T. einzig dasteht. Eben so verbreitete man Volkssagen zu didaktischen, paränetischen und anderen Zwekken, wie in den Büchern Jona, Daniel und Esther [3]). Die Verehrung, welche man für die schöpferische Vorzeit hatte, bewirkte, daß späteren Werken ein berühmter Name des Alterthums

---

[1]) Hartmann: Enge Verbindung S. 536. ff.

[2]) 1 Chron. 21, 1. vergl. 2 Sam. 24, 1.

[3]) Mit der Glaubwürdigkeit der Erzählung des Buches Esther fällt dann auch die Richtigkeit der historischen Erklärung des Purimfestes, welches wohl erst nach dem Zeitalter des Chronisten zu den Hebräern kam, da er es sonst schwerlich übergangen hätte. Vergleicht man den Ursprung des Passafestes, so verdient gewiß die Erklärung, welche v. Hammer (Wiener Jahrb. der Lit. 1827. B. 38. S. 48. 49.) vom Purimfest gegeben hat, alle Aufmerksamkeit. Furdian oder Purdegan (vom Stamme Fur oder Pur) hießen bei den Persern die Schalttage, welche vom 21sten Ispendarmed, d. i. dem 11ten März, zehn Tage lang als Todten- und Freudenfest gefeiert wurden. Dadurch gewinnt selbst die Erzählung des Buches Esther mit ihrer Mischung von Mordscenen und Jubel einiges Licht, zumal wenn man noch die Färbung nach dem Geiste der seleucidischen Periode hinzunimmt.

an die Spitze gesetzt wurde, was bei den nachgeborenen prophetischen Produkten um so nöthiger war, da das Volk das Bewußtsein vom Untergange des prophetischen Geistes hatte [1]). Die religiöse Volkserkenntniß nahm indeß in demselben Maaße zu, als zweckmäßige Anstalten für dieselbe gegründet wurden. Unter der friedlichen Herrschaft der Ptolemäer wirkte im Verlauf des dritten Jahrhunderts bis in die seleucidische Periode hinein eine Reihe oder ein Verein ausgezeichneter Schriftgelehrten, welcher in der späteren Sage den Namen der großen Synagoge führt [2]), und sich um Schriftstudium, und manche kirchliche und bürgerliche Einrichtungen verdient gemacht haben soll [3]). Seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden auch die Synagogen [4]), neben welchen dann etwa hundert Jahre später die jüdischen Schulen eingerichtet wurden [5]). Schon im dritten Jahrhundert hatte sich daher die jüdische Sitte innerlich befestigt und gegen das heidnische Leben abgeschlossen [6]); indeß fehlte noch diesem Zeitalter, in welchem viele Juden freiwillig ihr Vaterland verließen, der spätere fanatische Haß gegen das Heidenthum, welcher sich erst unter den seleucidischen Verfolgungen und im Kampf mit dem abtrünnigen Theile des jüdischen Volks weiter ausbildete. Die Griechenthümelei, welche jetzt Eingang fand [7]), übte zunächst nur einen negativen Einfluß auf die Entwickelung der traditionellen Religion aus, und selbst der skeptische Geist des Koheleth erklärt sich ohne jenen Einfluß

---

[1]) Ps. 74, 9. 1 Makk. 9. 27. 14, 41.

[2]) Hartmann a. a. O. S. 120. ff. Zunz a. a. O. S. 33.

[3]) Unter anderem wird ihm die Einführung des dreimaligen Gebets für jeden Tag zugeschrieben. Vergl. Dan. 6, 11.

[4]) S. 560. vergl. indeß Vitringa de Vet. Synag. Lib. I. P. II. C. 12. p. 419. sqq.

[5]) Zunz a. a. O. S. 38.

[6]) 1 Makk. 1, 11.

[7]) 1 Makk. 1, 11. ff. 2 Makk. 4.

aus dem inneren Verlauf des hebräischen Princips. Der darauf folgende Freiheitskampf unter den Makkabäern erweckte eine allgemeinere religiös-patriotische Begeisterung, und mittelbar auch die erloschene Productivität, welche sich in der lyrischen Sphäre noch am freiesten bewegte; auf der andern Seite erhielten aber durch den Gegensatz gegen das heidnische Wesen auch manche äußere Gebräuche, namentlich die Vermeidung unreiner Speisen, höhere Bedeutung [1]).

In Ansehung der inneren Entwickelung des jüdischen Geistes ist der Gegensatz am wichtigsten, welcher im Buche Koheleth auf der einen, und dem Buche Daniel und einigen ungefähr gleichzeitigen Werken auf der andern Seite sich darstellt; denn es ist darin die erste deutliche Bewegung sichtbar, das Alttestamentliche Princip aufzuheben. Koheleth bildet die negative Seite der Dialektik, und bewegt sich daher selbstständiger und mit einer größeren formellen Freiheit; Daniel dagegen steht auf der positiven Seite, ist bedingt durch den Inhalt der Tradition, und nur durch die negative Bewegung der Geschichte gegangen, nicht zugleich durch die negative Dialektik des Koheleth vermittelt. Beide Seiten stehen so neben einander, und konnten auch in der That durch das Alttestamentliche Princip nicht mehr versöhnt werden. Die Dialektik des Koheleth ist in vieler Hinsicht allgemeiner und tiefer, als die des Buches Hiob, indem das Bewußtsein von einem allgemeineren und concreteren Zweckbegriff ausgeht, und daher in der endlichen Erscheinung überhaupt seine Realität nicht anerkennt. Daher tritt hier auch die Schranke des subjectiven Menschenlebens als Negation des Zweckbegriffes auf [2]), und die Weisheit selbst fällt der Sphäre des Eitlen anheim, weil sie keinen positiven Inhalt gewinnen, und den allgemeinen Zweckbegriff, ihre Voraussetzung, durch die

[1]) Dan. 1, 12. 1 Makk. 1, 62. 63. 2 Makk. 6, 18 — 31. Tob. 1, 10. Esth. 4, 17. LXX.

[2]) Pred. 1, 11. 2, 16. 19. 3, 18. ff. 6, 12.

Erfahrung nicht erfüllen kann [1]). Die Betrachtung hat nämlich die Tendenz, einen vernünftigen Zusammenhang unter den Dingen zu entdecken, das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen, die Realität eines Entzweckes; sie gewinnt aber nur das Resultat, daß jenes Bleibende weiter nichts als eine Wiederholung des Früheren ist, daß unter der Sonne nichts Neues geschieht [2]), eine leere Allgemeinheit, die keine wahrhafte Vermittelung in sich zuläßt. Die menschlichen Bestrebungen sind dem Zufall preisgegeben [3]), und Alles, was sonst von Menschen bezweckt und erlangt wird, hat nur relativen Werth. Da kein wahrhaft allgemeiner Zweck erreicht werden kann, so bleibt nichts übrig, als die Umstände weise zu benutzen, und den Augenblick zu genießen [4]). Mit diesem Resultate scheint die Dialektik auf den ersten Blick vom religiösen Boden abzutreten. Allein im Hintergrunde des Bewußtseins lag der Glaube an eine ursprüngliche Zweckmäßigkeit der Dinge [5]) und an gerechte Vergeltung [6]), ja die Klagen und Zweifel werden nicht direkt gegen die göttliche Weltregierung gerichtet, wie im Buche Hiob. Es wird auch zur Gottesfurcht, Weisheit und Tugend ermahnt [7]), und der Lebensgenuß selbst wird als Geschenk Gottes dargestellt. Beide Seiten treten jedoch in kein lebendiges Verhältniß, und es wird kaum der Versuch gemacht, die Zwecklosigkeit der Dinge als im göttlichen Willen begründet zu denken, sofern dadurch die Endlichkeit des Menschen offenbart und Furcht vor Gott geweckt werden solle [8]).

---

[1]) Pred. 1, 12 — 18. 8, 16. 17.
[2]) Pred. 1, 4 — 11. 3, 14. 15.
[3]) Pred. 9, 11.
[4]) Pred. 2, 24. 3, 22. 5, 17 — 19. 6, 1 — 9. 7, 14. 8, 15. 9, 7 — 10. 11, 9. 10.
[5]) Pred. 3, 11. 7, 29.
[6]) Pred. 3, 17. 8, 12. 13. 11, 9. 12, 13. 14.
[7]) Pred. 4, 6. 8. 17. 5, 5. 9, 18. 12, 1. 13.
[8]) Pred. 3, 14. 18.

Alles wird freilich auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt, der menschlichen Weisheit aber wieder das Vermögen abgesprochen, die Dinge zu begreifen, welche unter der Sonne geschehen [1]). Die Dialektik schwankt so von einer Seite zur andern; aber das Resultat bleibt fest, daß für das menschliche Bewußtsein alle Dinge eitel seien, daß mithin der subjective Geist, welcher selbst im Strudel des Endlichen mit inbegriffen ist [2]), keine wahrhafte Versöhnung mit dem allgemeinen Wesen der Dinge erringen könne. So wurde denn durch dieß merkwürdige Buch die Endlichkeit des Zweckes, welche an sich im Alttestamentlichen Princip enthalten war, wirklich gesetzt; dem Buche fehlt der lebendige Glaube, durch den man sich früher über die Widersprüche des Lebens erhoben hatte, der aber bei fortschreitender Verstandesbildung nicht mehr ausreichte, und in ein negatives Resultat auslaufen mußte. Das Buch ging zwar aus unglücklichen Zeitverhältnissen hervor, daß aber das Nachdenken gerade diese Richtung nehmen mußte, nicht dem praktischen Unglauben, leerer Verzweiflung, oder schwärmerischem Trotze sich zuwandte, wie es bei den Zeitgenossen des Verfassers öfters der Fall sein mochte, das lag in der inneren Bewegung des religiösen Princips. — Was die andere, positive Seite des Gegensatzes betrifft, wie sie vorzugsweise im Buche Daniel entwickelt ist, so ging auch sie von der, nach den Verhältnissen nur anders bestimmten, Voraussetzung von der Nichtigkeit des gegenwärtigen Zustandes der Welt aus, und erwartete eine plötzliche Veränderung desselben durch die Dazwischenkunft himmlischer Mächte und die Realisirung einer noch jenseit der Wirklichkeit liegenden Herrlichkeit. Die Vorstellung von der übersinnlichen Welt hatte sich immer weiter ausgebildet. Nicht bloß Myriaden heiliger Engel umgaben den Thron Jehova's und begleiteten seine Erscheinung, eine

[1]) Pred. 11, 5. 8, 17.

[2]) Unsterblichkeit der Seele und ein seliges Leben bei Gott kennt das Buch nicht (C. 12, 7. 14. vergl. 3, 18 — 22. 8, 3—6.).

Anſchauung, die ſich ſchon ſeit den Zeiten des Exils fand [1]), ſondern die höhere Geiſterwelt hatte auch größeren Einfluß auf die Weltregierung erlangt. Man kannte nach dem Muſter der ſieben Amſchaspands in der perſiſchen Anſchauung ſieben Engelfürſten oder Wächter [2]), die man mit eigenen Namen bezeichnet hatte, und von denen der oberſte, Michael, Schutzgeiſt des jüdiſchen Volkes war. Auch andere Völker hatten ihre Schutzengel, welche aber nicht unter der unmittelbaren Leitung Jehova's ſtanden, und daher dem Bundesvolke feindlich gegenübertraten [3]). Dieſe Anſchauung von einer Organiſation der überſinnlichen Welt geſtattete es dann auch, den erwarteten Herrſcher des jüdiſchen Volkes als ein höheres Weſen vorzuſtellen, als einen Himmelsbewohner, der in menſchlicher Erſcheinung auf den Wolken des Himmels einherfährt [4]), von den Engeln vor Jehova geleitet und in überſchwenglicher Weiſe zum Herrſcher eines ewigen Reiches eingeſetzt wird. In der Hoffnung dieſes Reiches concentrirte ſich aller religiöſe Inhalt, den der Glaube an die Verheißungen der älteren Propheten, eine oft zu buchſtäbliche

[1]) 5 Moſ. 33, 2. Pſ. 68, 18. Zach. 14, 5. u. a.

[2]) Dan. 4, 10. 14. 20. 8, 16. 9, 21. 10, 13. 21. 12, 1. Daß die Wächter nicht den babyloniſchen θεοὶ βουλαῖοι, ſondern den Amſchaspands im Zend-Aveſta entſprechen (Zend-Aveſta 1. 239. II. 257.), zeigt v. Lengerke Com. zum Daniel S. 164. ff. Im Buche Daniel werden nur Michael und Gabriel genannt; Raphael Tob. 3, 25. 12, 15., wo ihre Siebenzahl angegeben iſt, vergl. B. Henoch 9, 1. 20, 1. ff. Offenbar. 8, 2. Die Namen ſind indeß älter als Daniel's Zeitalter und ſcheinen ſchon Hiob 5, 1. vergl. Tob. 12, 15. vorausgeſetzt zu werden.

[3]) Daniel 10, 13. 20. 21. Jeſ. 24, 21. 22. LXX zu 5 Moſ. 32, 8. Jeſ. Sir. 17, 17. Auch dieſe Vorſtellung kann nicht urſprünglich hebräiſch ſein, da ſie die ältere Anſchauung von der einfachen Einheit der Weltregierung partiell aufhebt. Obgleich der Zend-Aveſta nur den oberſten der Amſchaspands als Schutzgeiſt ſeines Volkes kennt, ſo iſt dennoch die weitere Entwickelung der hebräiſchen Vorſtellung offenbar darnach vor ſich gegangen. v. Lengerke a. a. O. S. 302.

[4]) Dan. 7, 13. 14. vergl. Libb. Sybill. III., 590.

Auslegung derselben [1]), die zusammengesetzte Vorstellung von einer höheren Geisterwelt, und der innere Kampf des Bewußtseins unter den Religionsverfolgungen der Syrer erzeugten. Bald [2]), hoffte man, werde das Strafgericht vorüber sein, das messianische Reich als die fünfte und letzte der Weltmonarchieen [3]) eintreten und ewig dauern, die Feinde des Volkes bestraft [4]), die Israeliten zur Theilnahme an jenem Reiche vom Tode erweckt werden [5]), und die übrigen Völker der Erde dem heiligen Volke und seinem Herrscher dienen [6]). Obgleich diese Anschauung eine Welt voll bunter Gestalten durchläuft, hat sie dennoch einen abstracten Charakter, ja das Buch Daniel hat in vieler Hinsicht den abstractesten Inhalt von allen Büchern des A. T., da der Gegensatz der übersinnlichen und der Erscheinungswelt am schroffsten aufgefaßt und die Verknüpfung beider Seiten auf äußerliche und zufällige Weise bewirkt ist. In subjectiver Hinsicht ist der treue Glaube an Jehova, welcher sich im Märtyrerthum bewährt, als das Höchste und als Bedingung der göttlichen Hilfe und der Umgestaltung der Dinge angesehen. Auch die Form, worin der Sageninhalt des Buches dargestellt ist, hat die Tendenz, durch recht augenfällige und erschütternde Wunder die Erhabenheit Jehova's über die Götzen und die wunderbare Hülfe, welche er seinen treuen Verehrern gewährt, zu zeigen. Märtyrertreue und göttliche Wunderkraft werden so als die beiden Seiten aufgefaßt, welche das Gottesreich vermitteln, und er-

---

[1]) Dan. 9, 2. ff.

[2]) Dan. 7, 25. 8, 14. 9, 24. ff. 11, 36. 12, 7. 11. vergl. 1 Makk, 14, 41.

[3]) Dan. 2, 44. 7, 26. 27.

[4]) Dan. 7, 11. vergl. Jes. 24, 22. findet sich die erste Spur vom höllischen Feuer und einem Orte der Verdammten, da Jes. 66, 24. bildlich zu fassen ist, wie schon der Zusatz zeigt, daß die Lebenden die dort geschilderten Strafen wahrnehmen können.

[5]) Dan. 12, 2. vergl. Jes. 26, 19. 25, 7. 8.

[6]) Dan. 7, 14. 27.

ſcheinen hier zuerſt in der jüdiſchen Geſchichte in dieſer ausgebildeten Form. Jene Treue konnte nun allerdings Reſultat ſittlicher Durchbildung ſein, und war es gewiß auch bei einem Theile des Volkes; es kann daher auch zufällig ſein, daß das Buch die ſittliche Subſtanz der Religion in den Hintergrund ſtellt vor den Erſcheinungen, woran ſie ſich während der Verfolgungen äußerlich bewähren mußte. Auf der anderen Seite hat aber die Märtyrertreue einen zweideutigen Charakter, und kann eben ſowohl Reſultat eines ſtarren Glaubens an den Einen wahren Gott und eines fanatiſchen und hochmüthigen Trotzes geweſen ſein. Wenigſtens trat im äußeren Conflikt mit dem Heidenthume die innere Vermittelung des Selbſtbewußtſeins zurück; der Eintritt des Gottesreiches ſollte mehr eine Erlöſung von der zeitlichen Bedrängniß als von den Schranken der Endlichkeit überhaupt gewähren, und das Reſultat, welches man erwartete, war ungeachtet der Vereinigung überirdiſcher und irdiſcher Elemente keine weſentlich höhere Form des Geiſtes. Gleichwie das meſſianiſche Reich im Zuſammenhange der Weltmonarchieen gedacht, und ſein Eintritt auf empiriſche Weiſe fixirt wurde, ſo bildete auch irdiſche Macht und Herrlichkeit ſeinen Hauptinhalt, und die überſinnlichen Elemente warfen nur einen magiſchen Schein auf ſeine Exiſtenz. Weil die Einigung beider Sphären nicht von Innen ausging, ſo entſprach die Form des Selbſtbewußtſeins der des Bewußtſeins nicht, und die ganze Anſchauung hatte für den gegenwärtigen Standpunkt des Geiſtes keine Wahrheit. Sie fand daher auch nur bei einem Theile des Volkes Eingang, da der ſkeptiſchen Richtung des Koheleth, welche ſich in anderer Weiſe in der Sekte der Sadducäer fortſetzte, in den abſtract-überſinnlichen Elementen die Vorausſetzung fehlte, worauf die Hoffnung einer neuen Weltordnung gebaut war. Dagegen war es für die Folgezeit von hoher Bedeutung, daß nun das Bild einer höheren Weltordnung dem hoffenden Bewußtſein vorſchwebte, mochte es auch durch ſeinen zweideutigen Charakter eben ſowohl der Schwärmerei und dem irdiſchen Hochmuth als der wahren

Sehnsucht nach dem Höheren Nahrung geben. Die Anschauung ging übrigens formell, wie der Skepticismus Koheleth's, über die Schranken des Alttestamentlichen Princips hinaus, und beide Richtungen sind auch im Judenthum nicht versöhnt, bis das Christenthum das Wahre beider Extreme in einer höheren Einheit zusammenfaßte. Die Schließung des Alttestamentlichen Kanon, welche wahrscheinlich bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts erfolgte, ging aus dem Bewußtsein hervor, daß, gleichwie die prophetische Begeisterung längst aufgehört, nun auch die Productivität des älteren Geistes überhaupt erloschen sei.

Zweites Kapitel.

Allgemeiner Begriff der Alttestamentlichen Religion.

Einleitung.

§. 29. Der historische Verlauf der Alttestamentlichen Religion stellt in der Totalität der erscheinenden Momente den Begriff derselben dar. Dieser ist aber als Princip der Erscheinungen selbst lebendige Bewegung, und schließt daher den Unterschied der reinen Gedankenallgemeinheit und der stufenweisen Realisirung seiner Momente in sich. Wir haben daher zuerst den Begriff in reiner Allgemeinheit zu betrachten, und hierauf die Hauptformen der Erscheinung als innere Bewegung des Begriffs, sich in der Totalität seiner Momente zu setzen.

Sehen wir zurück auf unsere allgemeine Aufgabe und auf das Verhältniß, welches die historische Erscheinung der Religion zu ihrem Begriff behauptet (§. 14.), so hat die bisherige kritische Geschichte nicht allein den empirischen Boden für die weitere Betrachtung geebnet, sondern auch die unvermittelten Massen der Erscheinung, wie sie von der späteren Reflexion gruppirt wurden, in einen flüssigen und organischen Prozeß der Entwickelung aufgelöst. Das Zusammenfassen verschiedener Entwicke-

lungsstufen zu einem scheinbar historischen Totalbilde wie es vorzugsweise bei der Zusammenstellung des Pentateuch und im geringeren Grade bei der religiösen Construction der übrigen Geschichte geschah, war nur ein einzelner, zum Theil späterer Act der religiösen Anschauung und der Reflexion. Die angeblich historischen Standpunkte einer mosaischen Religion und Constitution und einer späterhin darauf folgenden Vergeistigung und Verallgemeinerung jener Stufe durch die Propheten sind für uns weggefallen, und damit alle Reflexionen über Princip und Charakter jener doppelten Gestaltung, mögen denselben mehr abstracte Verstandeskategorieen oder speculative Principien zu Grunde liegen [1]). Da der kritische Verstand jene Unebenheiten ausgeglichen und das Verhältniß des Ursprünglichen und Abgeleiteten einem bedeutenden Theile nach umgekehrt hat, so ist auch für die denkende Betrachtung ein allgemeinerer Standpunkt nöthig geworden, und die besonderen Entwickelungsformen ordnen sich in anderer Reihenfolge an einander. Die historische Kritik zeigte uns ferner ein Princip des Fortganges und eine allmälige Vertiefung des sittlichen Gehalts der Religion; jenes Princip selbst war aber immer vorausgesetzt, namentlich seitdem wir in der Geschichte festen Fuß fassen konnten, und die einfacheren Aeußerungen desselben in der älteren Geschichte, welche wir theils nach ausdrücklichen Angaben der Sage, theils nach historischer Analogie und nach dem innern Verhältniß der Begriffsmomente zu einander annehmen mußten, konnten nicht bis zu einem empirisch-gegebenen Anfange zurückgeleitet werden. Der historische Verlauf wies so auf den idealen Hintergrund des Bewußtseins als seine Voraussetzung hin. Geht man nun von der Meinung aus, daß dieser Hintergrund, welcher in der Vorstellung von Gott objectivirt ist, etwas Festes und Sprödes sei, das in abstracter Identität bei sich selbst bleibe, während der ganze Ent-

[1]) Conradi: Selbstbewußtsein und Offenbarung, oder Entwickelung des religiösen Bewußtseins. (Mainz 1831.) S. 83. ff.

wickelungsprozeß ist die subjective Seite falle, so hat die Betrachtung damit ihr Ziel erreicht, und es bleibt nur die Verwunderung über die Ohnmacht und Unlebendigkeit jener allgemeinen Macht übrig, da sie nicht bloß an sich, sondern auch in der Existenz ihrem Anerkennungsproceß im Subjecte so weit vorranging. Auf unserem Standpunkte haben wir indeß jene Trennung nicht anzuerkennen, da sie im Begriffe der Religion (§. 7.) aufgehoben ist, und kehren daher auch den idealen Hintergrund des Bewußtseins heraus, fassen die Alttestamentliche Religion nach ihrem Begriffe auf, und suchen darnach anders bestimmte Formenunterschiede in der Erscheinung nachzuweisen, als die durch die bisherige Kritik beseitigten waren. Als Momente des Begriffs dürfen wir nur den wesentlich allgemeinen Inhalt des religiösen Bewußtseins anerkennen, nicht vereinzelte und mehr zufällige Meinungen und Aeußerungen, auch nicht solche Elemente, welche von außen her dem hebräischen Principe assimilirt sind. Die Totalität von Momenten, welche den nothwendigen Begriffsinhalt ausmacht, giebt uns vielmehr den Maaßstab zur Beurtheilung und Ausscheidung des Fremdartigen und bereitet damit die weitere Untersuchung vor über das Verhältniß des hebräischen Princips zu den untergeordneten Stufen, mit denen es in Berührung gekommen ist. Historisch betrachtet entspricht dem Begriffsinhalt das spätere hebräische Bewußtsein, diejenigen Elemente abgerechnet, welche seit der Zeit des Exils von Babyloniern und Persern aufgenommen wurden; die ältere Geschichte des hebräischen Geistes dagegen, welche über das achte und neunte Jahrhundert hinaufgeht, enthält den Begriff nur an sich oder als bewegendes Princip, und manche Seiten der Vorstellung und des Cultus entsprechen demselben noch nicht. Jedoch muß auch in dem allgemeinen Gange, worin die Hauptmomente nach einander gesetzt wurden, Nothwendigkeit liegen durch das innere Verhältniß bedingt, worin die Begriffsmomente zu einander stehen. Wir stellen daher zuerst den Begriff in reiner Allgemeinheit dar, wobei wir den früher angegebenen

allgemeineren Standpunkt der Subjectivität oder geistigen Individualität [1]) mit besonderer Rücksicht auf das hebräische Princip näher bestimmen, und suchen dann den Stufengang der Begriffsmomente oder die Hauptformen seiner Realisirung zu verfolgen.

1. Der allgemeine Begriff selbst.

§. 30. Gott ist bestimmt als reine Subjectivität, welche als die unendliche Macht alles Besondere

---

[1]) Einl. §. 13. Diesen von Hegel festgestellten allgemeineren Standpunkt hat neuerlich auch Baur (Christliche Gnesis S. 722. ff.) bekämpft, und will der griechisch-römischen Religion, kurz dem Heidenthum überhaupt, den Standpunkt der Naturreligion vindiciren. Dann wird aber offenbar der sittliche Inhalt der griechischen Vorstellung, wie sie namentlich von den Tragikern so tief entwickelt ist, vor der natürlichen Abstammung und äußeren Anschauung der Götter zu sehr in den Hintergrund gestellt. Allerdings hat das natürliche Element darin eine ganz andere Bedeutung als in der Vorstellung von Jehova, und weist auf die Besonderheit und Endlichkeit jener Mächte hin; das Plastische ist aber nicht mehr das Natürliche schlechthin. Einzelne Vorstellungen in der Religion Jehova's weisen ebenfalls auf ihren natürlichen Boden zurück, wie die Symbole des Tempels, die Göttersöhne, der spätere Satan u. s. w. Uebrigens ist in jener Anordnung der Religionsstufen die hebräische Religion keineswegs der griechischen untergeordnet, wie auch die griechische nicht der römischen; es sind nur Hauptmomente des Begriffs, welche in ihrer Besonderheit auf dem einen oder anderen Standpunkte herausgestellt sind. Die Einheit und Heiligkeit Jehova's erhebt das Alttestamentliche Princip hoch über die anderen. Bestimmt man übrigens das Heidenthum als die Religion der Anschauung, das Judenthum als die Religion der Verstandesreflexion und das Christenthum als die Religion der Vernunft (a. a. O. S. 734. vergl. Rust: Philosophie und Christenthum), so stellt man sich von dem speculativen Standpunkte auf einen untergeordneten, psychologischen und phänomenologischen, und bestimmt die eigentliche Stufe jener Religionen gar nicht. Jene drei Thätigkeiten des Geistes sind vielmehr allen Religionen gemein.

als Negatives setzt, und als absolute Weisheit und Heiligkeit die Unterschiede des Besonderen zu einfacher in sich concreter Identität zusammenschließt.

Diese Bestimmungen drücken den Begriff in Abstracto oder als Princip aus, und alle weitere Entwickelung ist darin dem Keime nach schon mitgesetzt [1]). Der allgemeine Begriff der Subjectivität, der freien, sich in sich selbst bestimmenden, Macht der Substanz, erhält hier seine höhere Bedeutung durch die Allgemeinheit oder Einheit und durch die concreteren Bestimmungen der absoluten Weisheit und Heiligkeit.

1. Die Subjectivität ist wesentlich Eine, d. h. sie ist in sich allgemein und unendlich, und schließt alles Besondere, sofern es einen spröden Gegensatz bilden könnte, von sich aus. Ihr Boden ist die freie Bewegung des in sich allgemeinen Gedankens, und somit unendliche Selbstbestimmung, während eine Mehrheit von Göttern auf dem Boden des Besonderen, der Naturbetrachtung und des endlichen Zweckes, entsteht. Daher können auch die besonderen göttlichen Gestalten, welche in der späteren Anschauung der Hebräer in der Sphäre des Allgemeinen erscheinen, nicht aus dem einfachen Princip des Hebraismus hervorgegangen sein. Alle Besonderung des Allgemeinen ist als negativ, ideell, unselbstständig, gesetzt, und geht durch die Bewegung der Einen Macht in die einfache Identität zurück. Diese Bewegung ist in Beziehung auf das Besondere der innere Unterschied der Einheit, die absolute Nothwendigkeit, wodurch die Erscheinungen als abhängig und zufällig gesetzt sind; da sie aber in der höhern Einheit der Subjectivität aufgeht, so ist die Form

[1]) Vergl. Hegel's Vorles. über die Philosophie der Religion B. 2. S. 2 — 77. Im Allgemeinen richtig bestimmt de Wette (Bibl. Dogm. §. 83.) das Princip des Hebraismus als: die sittliche, vom Mythus befreiete Idee Eines Gottes, als eines heiligen Willens; nur ist der Standpunkt ein bloß subjectiver.

der Subſtantialität oder des Pantheismus [1]) und der äußeren, unvernünftigen und begriffsloſen Beſtimmung, des Schickſals, aufgehoben. Als abſolute Einheit iſt dieſe Subjectivität Princip alles Werdenden, ſelbſt aber ewig und unveränderlich, und daher kein Inhalt der Mythologie; die letztere bewegt ſich vielmehr nur noch in der Sphäre des Beſonderen, der Erſcheinung, während ſie in den Religionen, welche das Natürliche und Endliche zu ihrem Ausgangspunkt haben, den Verlauf des göttlichen Lebens ſelbſt darſtellt. Da ferner die Allgemeinheit des Gedankens jede Beſonderheit, Beſtimmtheit, Endlichkeit der Erſcheinung als ideell ſetzt, ſo iſt dieſelbe kein Gegenſtand ſinnlicher Darſtellung, iſt unendlich erhaben über jede Schranke der Exiſtenz und der Vorſtellung, und kann nur von dem reinen Gedanken erreicht und ausgedrückt werden. Die Dimenſionen des Raumes und der Zeit ſind innerhalb der abſoluten Einheit negirt; Gott iſt und wirkt an allen Enden, aber kein Ort, auch nicht die weiten Himmelsräume, keine Jahre umſchließen ſeine Unendlichkeit [2]). Gott iſt ſo allgemeine, ſchlechthin durchſichtige Einheit, abſolute Negativität alles Endlich-Beſtimmten, der reine Aether des Gedankens; ſubjectiv betrachtet: die einfache Erhebung des Bewußtſeins aus der Welt des Zufälligen und Bedingten, ſo daß die denkende Allgemeinheit, welche an ſich die Bewegung des Bewußtſeins vermittelt, ſich ſelbſt als die Wahrheit und Realität der Welt weiß.

2. Als Subjectivität iſt die Einheit keine abſtracte, leere Identität, ſondern ein lebendiger Prozeß, welcher Unterſchiede in ſich ſetzt und dieſelben mit der Form des Allgemeinen durchdringt,

---

[1]) Der Pantheismus findet ſich auch nicht in der Form des abſtracten Intellectualismus ([Ewald]: Die Allgegenwart Gottes. Gotha 1817. S. 273 ff.) im A. T. Allerdings geht die Anſchauung über die ſtarre Form der Vorſtellung, welche man gewöhnlich Perſönlichkeit Gottes nennt, hinaus; das Allgemeine hat aber immer einen höheren Einheitspunkt in der Subjectivität.

[2]) 1 Kön. 8, 27. Pſ. 139, 2 — 12. Hiob 11, 8. 9. 36, 26 u. a.

daher Bewußtſein, wiſſende Allgemeinheit, und als umſchließende Einheit des Unterſchiedenen Selbſtbewußtſein, abſolute Weisheit. Die ſubjective Einheit iſt ſo als Zweck beſtimmt, welcher ſich ſelbſt realiſirt, und in welchen von Außen nichts eindringen kann, da in der abſoluten Selbſtbeſtimmung der Einheit das Aeußere ſchlechthin negirt iſt. Dualismus im göttlichen Weſen kann nur ſtattfinden, wenn entweder die abſolute Einheit desſelben nicht erkannt und die Beſonderheit der Erſcheinung zu einer Mehrheit von Göttern erhoben iſt, oder wenn in dem Einen ſelbſt innere Entwickelung eingetreten iſt, ſo daß die abſtracte Einheit über dem in der Wirklichkeit geſetzten, und in einer Duplicität von göttlichen Mächten repräſentirten Gegenſatze des Princips und Zweckes liegt. Das letztere Verhältniß fand im Parſismus und zum Theil im ſpäteren Judenthume ſtatt. Dort ſtand das unerſchaffene Große, die an ſich ſeiende Einheit, über den wirklichen im Kampf begriffenen Mächten, Ormuzd und Ahriman, gleichwie in der Aſtrologie der Chaldäer das Schickſal die abſtracte Identität war, welche über den günſtigen und feindlichen Planetengöttern ſchwebte [1]); hier war nach den ſpäteren meſſianiſchen Vorſtellungen ein ähnlicher Gegenſatz zwiſchen dem göttlichen Herrſcher des erwarteten Reiches und zwiſchen dem Satan angenommen, während Jehova in ungeſtörter Erhabenheit über dem Entwickelungsproceſſe der Wirklichkeit ſtand. Ein ſolcher in ſich concreter Unterſchied fiel aber in die ältere Vorſtellung der ſubjectiven Einheit Jehova's nicht; ihre Unterſchiede waren ſchlechthin flüſſig und gingen in die Identität des Einen Zweckes zuſammen. Der allgemeine Inhalt des Zweckes innerhalb der Bewegung der abſoluten Einheit, wo jede Beſonderung nur als verſchwindendes Moment geſetzt iſt, iſt die weiſe Macht ſelbſt, welche in unendlicher Bewegung ſich zum Selbſtbewußtſein beſtimmt, ſich ſelbſt in ihrer Herrlichkeit gegenſtändlich, anerkannt und ge-

[1]) Diod. II. 30. 31.

feiert wird. Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, die ganze, weise geordnete Schöpfung preist den göttlichen Namen; der eigentliche Boden jenes Selbstbewußtseins ist aber der endliche Geist, welcher in allem Besondern die Eine weise Macht erkennt (die Bewegung des Bewußtseins, welche im physiko-theologischen Beweise für das Dasein Gottes ausgedrückt ist), und im Preise derselben sein höchstes Selbstbewußtsein erreicht. Der absolute Zweck ist die Verherrlichung des göttlichen Namens, worin alle besonderen Erweise der göttlichen Macht zusammengehen; dieser Name ist aber die weise Macht selbst; sofern sie gewußt, anerkannt, sich selbst geständlich ist. Die unendliche Subjectivität hat darin ihr Selbstbewußtsein, feiert ihren eigenen Triumph, der Zweck kehrt aus dem Besondern in seine einfache Allgemeinheit zurück [1]).

3. Die Bewegung der weisen Macht, welche ihren eigenen allgemeinen Zweck realisirt, ist ein freier Proceß, worin die Schranke des Besondern als nichtig gesetzt ist. Der Inhalt des Zweckes ist das wahrhaft Reale, als Bestimmung des Willens die sittliche Substanz, und Gott als die umschließende Einheit der sittlichen Mächte die absolute Heiligkeit. Diese wichtige Bestimmung vollendet erst die unendliche Subjectivität, und stellt den Unterschied der Alttestamentlichen Religion dem Heidenthume gegenüber am bestimmtesten heraus. Heiligkeit im höheren Sinne des Wortes, als freie, gegen das Natürliche und Endliche ausschließende Bewegung des Einen sittlichen Zweckes, ist nur auf dem Standpunkt der Einen in sich unendlichen Subjectivität mög-

[1]) Die Beschränktheit des realen Zweckes oder der Particularismus fällt nicht in die unendliche Einheit der weisen Macht, sondern macht eine der später folgenden Bestimmungen aus. Der absolute Zweck ist eben so allgemein, wie die Macht selbst. Auch Hegel (a. a. O. S. 41.) scheint beide Seiten nicht genug auseinander gehalten zu haben. Sie gehen auch in der That bei der concreteren Gestaltung des religiösen Bewußtseins zusammen, müssen aber in Abstracto getrennt werden, wie es von den Hebräern selbst geschehen ist.

ſich. Wo die Götter aus dem Endlichen hervorgegangen ſind, und beſondere Sphären des natürlichen oder ſittlichen Lebens darſtellen, iſt die einfache Unendlichkeit der ſittlichen Subſtanz gebrochen, oder ſie iſt vielmehr noch nicht in ihrer Einfachheit geſetzt, und damit der natürliche Wille noch nicht in ſeiner Endlichkeit und Unheiligkeit erkannt. Die wahre Sittlichkeit iſt der in ſich unendliche, abſolute Wille, alſo der Wille in ſeiner wahrhaften Allgemeinheit, und das Gute die Realität desſelben im Subject. Die Heiligkeit Jehova's iſt demnach die in der abſoluten Einheit bleibende Bethätigung des allgemeinen Willens, wodurch jede Beſonderheit des ſittlichen Zweckes als unberechtigt aufgehoben wird. Gegen dieſe Lauterkeit des göttlichen Willens iſt alles Endliche vermöge ſeiner Schranke unrein und mangelhaft. Im endlichen Geiſte offenbart die an ſich allgemeine Macht des Gewiſſens, obgleich im Hebraismus noch nicht beſtimmt als ſolche geſetzt, die Schranken des endlichen Willens und die in ſich unendliche Allgemeinheit des göttlichen. Die letztere kann an ſich nicht beſchränkt werden, offenbart ſich weſentlich als verzehrendes Feuer gegen alles Unheilige. Die Beſchränkung dieſes Vernichtungsproceſſes, worin das Endliche nicht beſtehen würde [1]), fällt nicht in die allgemeine Subjectivität als ſolche, ſondern in die Sphäre des Beſondern, die Erſcheinung, worin die einfache und damit ſtrenge Allgemeinheit des ſittlichen Zweckes wegen der Schranken der Endlichkeit bedingt und ermäßigt wird. Der Begriff der reinen Subjectivität ſelbſt iſt in den angegebenen Beſtimmungen vollendet; ſie iſt als Intelligenz und Wille ſchlechthin allgemein und alles Beſondere hat keine Realität, gilt nur

[1]) Hiob 34, 10 — 15. Hier wird ſehr tiefſinnig die abſolute Heiligkeit und Gerechtigkeit Jehova's mit der abſoluten Macht und Herrſchaft in Verbindung geſetzt. Vermöge der letzteren verhält ſich Jehova zur Welt nicht als zu etwas ſchlechthin Anderem, ſondern als zu ſeiner eigenen Offenbarung, ſeinem Eigenthum. Dieſe höhere Einheit läßt die Vorſtellung des Unrechts in Gott nicht zu.

als verſchwindendes Moment innerhalb der Einheit, ſei es, daß die Schranke deſſelben als wirklich aufgehoben erkannt iſt, oder die Aufhebung derſelben poſtulirt wird; denn auch der letztere Act geht aus dem Bewußtſein hervor, daß ſie an ſich nichtig ſei. Die näheren Beſtimmungen ergeben ſich, wenn wir die weitere Beſonderung der allgemeinen Einheit betrachten.

§. 31. Die ſubjective Einheit enthält als concrete Identität den Unterſchied des Allgemeinen und Beſonderen in ſich. Das Setzen des Beſonderen in ſeiner Totalität iſt der Act der Weltſchöpfung. Der allgemeine Zweck erhält dadurch beſtimmten Inhalt, geht aber aus der endlichen Beſtimmtheit in die einfache Einheit als ihre Vorausſetzung zurück.

Wird die Subjectivität nach ihrem Begriffe aufgefaßt als lebendiger Prozeß, worin das Natürliche oder Beſondere ideell geſetzt iſt, ſo iſt das letztere an ſich ſchon darin enthalten, und der Fortſchritt beſteht nur darin, daß es nun auch als Beſonderes geſetzt wird, der Einheit gegenübertritt.

1. Betrachten wir zuerſt den Act der Schöpfung ſelbſt, ſo iſt die beſondere Form der Vorſtellung, welche ſich im A. T. findet, gleichgiltig, ſei es, daß jener Act, wie in den älteren Büchern, einfach vorausgeſetzt, oder aber als empiriſch-einzelnes Faktum beſchrieben, oder daß derſelbe von Jehova in ſeiner einfachen Einheit, oder in Begleitung der Gottesſöhne abgeleitet wird. Der zu Grunde liegende Gedanke iſt immer die Schöpfung, d. i. abſolute Objectivirung des Daſeins durch die weiſe Macht der reinen Subjectivität, und eben darum Schöpfung aus Nichts, eine Beſtimmung, die eigentlich ſchon im Begriff der Schöpfung liegt, und daher auch nothwendig in der hebräiſchen Vorſtellung enthalten war, wenn ſie gleich durch die Reflexion nicht beſonders hervorgehoben wurde. Es kommt hier vorzugsweiſe darauf an,

den ſo beſtimmten Act, das abſolute Urtheil des Begriffes, aus der reinen Subjectivität abzuleiten, und ſo als nächſten Schritt der Beſonderung nachzuweiſen. Jehova zeugt nicht zuerſt eine höhere Geiſterwelt — denn die Gottesſöhne ſind ſpätere Abſtraction der Sternengeiſter, und damit nicht erzeugt, ſondern geſchaffen — ſondern ſchafft die Welt des äußeren Daſeins und giebt darin ſeiner Weisheit den nächſten Inhalt. Dieſer Fortgang iſt nun durch die innere Natur der Subjectivität bedingt. Beide, die reine Subjectivität und die Weltſchöpfung, folgen nämlich nicht zeitlich auf einander, ſo daß die erſtere ſchon fertig wäre, wenn zur zweiten geſchritten würde; die Aufeinanderfolge gehört nur der religiöſen Vorſtellung und der begriffsmäßigen Darſtellung an, welche von der abſoluten Einheit ausgeht. An ſich iſt aber die Weltſchöpfung in der abſoluten Einheit ſchon mitgeſetzt, und ſubjectiv betrachtet iſt die Erhebung zur Vorſtellung von der Weltſchöpfung die Reproduction jenes abſoluten Urtheils der Einheit [1]). Die allgemeine Einheit iſt ohne die Beſonderheit des Inhalts reine Form, einfache Selbſtbeſtimmung, formelle Freiheit, daher nicht wahrhaft lebendig und in ſich concret. Hierzu muß das Element der reinen Allgemeinheit aufge-

---

[1]) Wenn der ſpeculativen Betrachtung die Aufgabe geſtellt wird, daß ſie aus der reinen Subjectivität Gottes die Welt des mannigfaltigen Daſeins ableiten und als Product der Einheit conſtruiren ſoll, ſo muß die Speculation die Sache billig umkehren und fragen, woher denn eine in ſich concrete Einheit ohne die Beſonderheit der Welt genommen werde. Da man gar nicht von einer abſtracten Trennung des Allgemeinen und Beſondern, der Einheit und des Vielen, ausgehen darf, ſo fällt obige Aufgabe von ſelbſt weg. Auch nach der hebräiſchen Vorſtellung enthalten ſchon die Beſtimmungen des Einen die Beſonderheit ideell in ſich, und die Vorſtellung von der Schöpfung iſt daher kein ſo ungeheurer Sprung von der abſtracten Höhe in das bunte Reich des Daſeins, wie man ſie öfter vorſtellt. Die ſchroffe, ausgeleerte Abſtraction des reflectirenden Verſtandes kannten die Hebräer überhaupt nicht.

geben, es muß eine Bestimmtheit, die Negation der reinen Unendlichkeit gesetzt werden, und diese kann nichts Anderes sein, als das äußere Dasein, die Sphäre des Besonderen. Dieser Fortgang liegt in dem Verhältniß der reinen Allgemeinheit, die keine Bestimmung in sich zuläßt, zu dem Besonderen, dem Negativen überhaupt. Sofern aber die Besonderung keine Entwickelung des Allgemeinen ist, kein Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen, sondern Negation, Unterschied, äußere Objectivirung einer Welt besonderer Gestalten, welche die Einheit nicht zertheilen und absorbiren, sondern als ideell von ihr getragen werden, so ist auf Alttestamentlichem Standpunkte nur Schöpfung, keine Zeugung möglich. Die letztere ist ein viel tieferes und concreteres Verhältniß innerhalb der Einheit, welches die Schöpfung zu seiner Voraussetzung hat, und das Moment des Unterschiedes, welches dort als ideell und im göttlichen Selbstbewußtsein verschwindend gesetzt ist, zu positiver Bedeutung erhebt, und damit die innere Bewegung der Einheit zu concreter Geistigkeit, zur wahrhaft unendlichen Subjectivität. Die Allgemeinheit hat sich dann, durch das Moment der Besonderheit vermittelt, zum wirklichen Geiste, dem Moment der Einzelnheit, aufgeschlossen [1]). Auf dem Standpunkte dagegen, wo die Schöpfung als Hauptform der göttlichen Offenbarung gewußt wird, hat die reine Subjectivität, der subjective Begriff, jene Vermittelung seiner eigenen Momente noch nicht durchgebildet; das Moment der Begriffsallgemeinheit ist festgehalten selbst im Moment der Einzelnheit, dem menschlichen Selbstbewußtsein, dessen Zweck die einfache Verherrlichung des Allgemeinen ist, ohne in sich concrete Unendlichkeit zu erreichen. Der Act der Schöpfung ist daher bedingt durch den Fortschritt der reinen Begriffsallgemeinheit zu ihrer weiteren Vermittelung, bleibt aber zunächst im Moment des Besonderen, der endlichen Bestimmtheit, stehen. Das Hohe und Wahre der Anschauung besteht in dem klar bestimmten Unter-

[1]) Vergl. S. 89. 106.

ſchiede der reinen Subjectivität und des Endlichen, wie er nur auf dieſem Standpunkte [1]) mit Verwerfung aller Theogonie und Emanation möglich war.

2. Was beide Seiten des Unterſchiedes im Beſonderen betrifft, ſo fällt das Moment der Bewegung nicht in die innere Natur Gottes, ſondern iſt als Schöpfung äußeres Object, über welches die unendliche Macht zwar übergreift, aber in abſtracter Weiſe, nicht als concreter Proceß der Idee. Die reine Subjectivität, welche die Vorausſetzung der Schöpfung bildete, erhält ſich auch in dieſer reinen Formbewegung, und wird durch den Act der Schöpfung und Erhaltung der Dinge nicht weſentlich concreter. Der Lebensodem geht von Jehova aus und bildet das Princip der Lebendigkeit im Daſein; derſelbe kehrt zu Jehova zurück und die Geſchöpfe ſterben [2]). Nur in dem ſittlichen Geiſte, welcher das endliche Bewußtſein erfüllt, iſt der Anfang zu concreteren Geſtalten gemacht. Die Schöpfung, als ſich ſtets erneuerndes Produkt der göttlichen Thätigkeit, iſt die Offenbarung der Herrlichkeit, der Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit Jehova's, alles Beſondere iſt aber kein angemeſſener Ausdruck der inneren Herrlichkeit des Einen, keine wahrhafte Erſcheinung desſelben, nicht der Donner der Majeſtät, ſondern

---

[1]) Die parſiſche Vorſtellung von der Schöpfung nähert ſich bekanntlich in einzelnen Momenten der hebräiſchen, unterſcheidet ſich aber wieder von ihr in weſentlichen Punkten. Da das Göttliche noch mit natürlichen und mythologiſchen Elementen behaftet iſt (wie denn die Vorſtellung von der Schöpfung dem alten Magierglauben, worin die Sonne den Mittelpunkt bildete, gefehlt haben muß), ſo tritt der Gegenſatz der reinen, von allen ſinnlichen Elementen entkleideten Subjectivität und des Objectes nicht klar hervor. Haben die Hebräer auch die äußere Vorſtellung von der Schöpfung (1 Moſ. 1.) nach fremden Einflüſſen gefärbt, ſo iſt der ältere Grundgedanke dennoch reiner und geiſtiger, als jene verwandte Anſchauung.

[2]) Pſ. 104, 29. 30.

nur der ferne Nachklang derſelben [1]); die unendliche Macht iſt erhaben über alle Schranken, würden ſie auch in's Unendliche erweitert, und auch die Weisheit, in ihrer abſoluten Einheit gefaßt, hat in den verſchiedenen Sphären der Schöpfung keinen Boden der Realität gewonnen [2]). Eben ſo iſt die Güte unermeßlich, und die abſolute Gerechtigkeit nur innerhalb der Einheit geſetzt, da ſie ſich im Verhältniß zum Beſonderen als Nachſicht und Gnade offenbart und die mangelhafte Erſcheinung beſtehen läßt. Alle Beſtimmungen der Einen Subjectivität, wenn ſie in reiner Allgemeinheit gefaßt werden, ſind überſchwenglich, und heben die Beſonderheit ihrer Erſcheinungsform auf. Dieß iſt in der That die Bewegung des Begriffes ſelbſt; weil aber das Moment der reinen Allgemeinheit einſeitig feſtgehalten wird, ſo iſt der Monotheismus des Alten Teſtamentes noch abſtracter Natur, und erſt dem Principe oder der reinen Allgemeinheit nach geiſtig. Der Charakter der wahren Geiſtigkeit geht ihm nicht etwa deshalb ab, weil das Göttliche unter ſinnlichen Bildern vorgeſtellt iſt; dieſe Seite fällt bloß dem vorſtellenden Bewußtſein anheim, betrifft die ſubjective Erſcheinungsform des Göttlichen, und findet ſich daher großentheils auch im populären Bewußtſein des Chriſtenthums, der Religion des Geiſtes [3]). Dem Gedanken nach iſt das Göttliche im Hebraismus vielmehr umgekehrt zu abſtract und allgemein gefaßt, oder richtiger: es iſt nur die Eine, an ſich wahre Beſtimmung des Geiſtes, die reine Allgemeinheit des Gedankens geſetzt und das Moment der Beſonderung iſt noch nicht zu ſei-

[1]) Hiob 26, 14. 37, 23.

[2]) Hiob 28, 12 — 27.

[3]) Daher konnten auch die ſpäteren philoſophirenden Juden, namentlich der Verfaſſer des Buches Cosri und Maimonides, welche den Grundgedanken des Hebraismus richtig gefaßt und von der unweſentlichen Form des ſubjectiven Vorſtellens befreit haben, keine wahrhaft geiſtige Religion daraus entwickeln; der Monotheismus bleibt auch hier in ſeiner abſtract-allgemeinen Sphäre. Daher die Argumentationen des Buches Cosri gegen das chriſtliche Princip.

nem Rechte gekommen. Der in der Schöpfung gesetzte Unterschied der reinen Subjectivität und des mannigfaltigen Daseins ist daher auf ganz einfache, abstracte Weise aufgehoben, sofern das Besondere von vorn herein als unangemessene Erscheinung des Allgemeinen bestimmt und eben so einfach in den Grund der Einheit zurückgenommen wird. Die spätere Anschauung der absoluten Weisheit [1]) hat in dem Grundgedanken wesentlich nichts geändert, indem jene Weisheit nur die Totalität der Offenbarungen der weisen Macht und nichts Jehova eigentlich Gegenständliches ist. In formeller Hinsicht ist darin allerdings ein Fortschritt sichtbar; daß aber in der inneren Natur Gottes damit kein eigentlicher Entwickelungsproceß gesetzt ist, zeigt schon der Umstand, daß jene Anschauung nicht bis zur concreten Geistigkeit, der subjectiven Unendlichkeit, fortgeht.

§. 32. **Die Welt für sich betrachtet ist als eine Vielheit von Dingen gesetzt, welche gegen die Innerlichkeit des allgemeineren Begriffes äußerlich sind, und in einem endlichen Zusammenhange stehen. Da sie aber an sich der Verwirklichung des absoluten Zweckes dienen, und die Form des Besonderen wiederum in der Einen Macht verschwindet, so wird auch die einzelne Existenz unmittelbar auf den absoluten Zweck bezogen, und das Zufällige und Nothwendige der Erscheinungen nicht bestimmt geschieden.**

Es bietet sich eine doppelte Seite der Betrachtung dar, zuerst die Form der Welt selbst, und dann die Beziehung der besonderen Erscheinungen auf die Eine Subjectivität, die absolute Form der Welt, eine Betrachtungsweise, welche gewöhnlich die Weltregierung genannt wird.

---

[1]) S. 566.

1. Da alles Besondere nur durch die allgemeine Subjectivität gesetzt ist, so hat es kein absolutes Sein für sich; die wahrhafte Realität des Natürlichen ist vielmehr in die höhere Einheit zusammengegangen und darin ideell enthalten. Naturgötter kann es daher neben und unter Jehova nicht geben, und einzelne Anschauungen, welche daran streifen, wie die von den himmlischen Heerschaaren [1]), haben ihre ursprüngliche Bedeutung verloren. Natürlichen Dingen wird nur in dichterischer Anschauung Subjectivität beigelegt, nach der eigentlichen Ueberzeugung sind sie nur Dinge, geschaffenes, endliches Dasein. Auch der Mensch gehört nach seiner natürlichen Seite dieser Sphäre an; seine intelligente und sittliche Natur kommt erst in einem späteren Zusammenhange vor. Die Form der einzelnen Dinge und die Verbindung, worin sie mit einander stehen, ist nach den gewöhnlichen Kategorieen von Qualität, Quantität, Maaß, Schwere, Causalität, u. s. w. aufgefaßt, und das Allgemeine der Erscheinungen als von Gott angeordnetes Gesetz [2]), welches zwar seinem absoluten Grunde nach als unbegreifliches Wunder gilt (besonders im Buche Hiob), nicht aber nach dem relativen Verhältnisse der Erscheinungen zu einander. Hier ist vielmehr Alles nach einem verständigen Zusammenhange geordnet, und die weise Gesetzmäßigkeit der Natur gilt als Lehre für den Menschen [3]). Auf der anderen Seite lag aber den Hebräern die Vorstellung fern, die Naturgesetze als sich selbst setzende Allgemeinheiten zu

---

[1]) Auch die astrologische Beziehung der Zeichen des Himmels auf die Weltbegebenheiten wird verworfen (Jer. 10, 2.), oder doch der absoluten Herrschaft Jehova's untergeordnet, so daß die Gesetze des Himmels nicht als durch sich oder ein Fatum bestehend, sondern als Anordnungen Jehova's gelten (Hiob 38, 33.). Die letztere Stelle scheint übrigens einige Bekanntschaft mit der babylonischen Astrologie vorauszusetzen.

[2]) 1 Mos. 1. Hiob 36, 27. ff. 38. u. a.

[3]) Jes. 28, 24 — 29. u. a.

betrachten und den allgemeinen Zusammenhang der Welt einer Maschine zu vergleichen, die vom Schöpfer ursprünglich geordnet und in Bewegung gesetzt sei, und darnach ihren regelmäßigen Gang fortgehe. Da Jehova nicht als todtes Abstractum, sondern als lebendige Macht erkannt war, welche den Lebensodem ausströmt und einzieht, an allen Enden wirkt, die Himmel aufrollt und die Erde erneuert, so konnten jene Gesetze nur als Bethätigung und Moment der weisen Macht angesehen werden, ja sie werden nicht einmal ausdrücklich als Naturgesetze bezeichnet [1]), und haben diese Bedeutung nur nach dem bei der Anschauung zu Grunde liegenden Bewußtsein.

2. Große Schwierigkeit macht die genauere Bestimmung der zweiten Seite, wonach die einzelne Erscheinung ohne die Vermittelung des verständigen Zusammenhanges auf die absolute Einheit bezogen, und so als unmittelbare Manifestation Gottes angeschaut wird. Dieß ist nicht bloß bei den Wundern [2]) im engern Sinne des Wortes der Fall, sondern auch bei der unmittelbaren Leitung einzelner mit dem Naturgange lose zusammenhängender Begebenheiten durch Jehova's Allmacht. Nun wird aber in der religiösen Vorstellung überhaupt die einzelne Erscheinung ihrem endlichen Zusammenhange enthoben und auf den absoluten Grund zurückgeführt; es ist daher schwierig, das Ei-

---

[1]) Vergl. jedoch Hiob 38, 33.

[2]) Ob der Satz Hegel's (a. a. O. S. 49.): „In früheren Religionen giebt es kein Wunder: in der indischen ist Alles schon verrückt von Haus aus" so allgemein zu fassen sei, namentlich auch in Beziehung auf die babylonisch-phönizische Religion, muß mit Recht bezweifelt werden. Wenigstens hatten die Baalsdiener unter den Hebräern ebenfalls die Vorstellung von Wundern (1 Kön. 18.), und sie mußte sich auch bei der astrologischen Ansicht der Babylonier finden. Faßt man freilich die biblischen Wunder in ihrer eigenthümlichen Form auf, so lassen sie sich in manchen Beziehungen von denen der früheren Standpunkte absondern.

genthümliche der hebräischen Betrachtungsweise zu begrenzen. Gegen den untergeordneten Standpunkt der Naturreligion tritt der Formunterschied hervor, daß die einzelne Existenz oder ein Zusammenhang derselben, auch wo sie als Träger des absoluten Willens erscheinen, nach Maaßgabe der allgemeinen Offenbarung des Göttlichen in der Erscheinungswelt, also als Schöpfung, Gesetztes [1]), nicht als wesentliche Erscheinung göttlicher Mächte angesehen werden. Im Vergleich mit der fortgeschrittenen Reflexion und dem concreter gestalteten Bewußtsein dagegen wird das Moment der unvermittelten Allgemeinheit gegen den empirischen Verlauf der Dinge, die innere Nothwendigkeit gegen die äußere, einseitig hervorgehoben. Diese Form der Betrachtung ist bedingt durch das innere Verhältniß der absoluten Einheit zu der Besonderung des Unterschiedes, und macht sich auch im geistigen und sittlichen Leben, namentlich in der Ansicht von der göttlichen Offenbarung im engeren Sinne des Wortes, geltend. Das Besondere hat sich noch nicht in sich befestigt, verschwindet als unselbstständig in der absoluten Einheit, und sein endlicher Zusammenhang ist erst nach einzelnen Seiten bestimmt; die Naturgesetze sind in beschränkterem Umfange erforscht, und die Macht der äußeren Nothwendigkeit, welche ihr Walten offenbart, wird unmittelbar auf die absolute Macht bezogen, auf die innere Nothwendigkeit, welche sich ihre Bedingungen selbst setzt, hier aber nicht aus einem Zusammenflusse der scheinbar zufälligen Existenzen in ihre innere Einheit zusammengeht, sondern das Moment der empirischen Vermittelung überspringt, und sich unmittelbar in ihrer Totalität setzt. Die religiöse Betrachtung der Welt kann wegen der Allgemeinheit ihres Standpunktes überhaupt keinen Zufall in den Erscheinungen anerkennen; indeß kommt diese Bestimmung in veränderter Form und in einem anderen Zusammenhange der Anschauung in allen Religionen vor,

[1]) 4 Mos. 16, 30.

ſelbſt in denen, wo die abſolute Nothwendigkeit als Schickſal einſeitig hervorgehoben wird. Der Wechſel und Widerſpruch der empiriſchen Erſcheinungen, zumal das Böſe in der ſittlichen Weltordnung, kann nur in abſtracter Weiſe auf die abſolute Einheit bezogen werden, und immer iſt es mehr der allgemeine Zuſammenhang der Weltentwickelung als die vereinzelte Exiſtenz, welcher als in der höheren Nothwendigkeit begründet gedacht wird. Daher machte ſich auch bei den Hebräern dieſe abſtracte allgemeine Betrachtungsweiſe vorzüglich in der Anſicht von der früheren Geſchichte geltend, wo ſelbſt das Böſe in der Erſcheinung als Moment des göttlichen Willens angeſehen wurde, nicht an ſich oder der inneren Form nach, ſondern als Glied in der Kette der Erſcheinungen [1]). Die Aufgabe, das Böſe im Zuſammenhange der ſittlichen Weltordnung zu begreifen, wurde ſo auf ganz unmittelbare Weiſe gelöſt, indem ſeine Exiſtenz als Moment der inneren Einheit, des Zweckes, gedacht wurde. Schafft Jehova Alles zu ſeinem Zwecke, auch den Frevler für den Tag des Unglückes [2]) und der Strafe, ſo iſt der Zweckbegriff in ſeiner abſtracten Allgemeinheit gefaßt, Zufälliges und Nothwendiges kann in ihn verſenkt werden, und der Widerſpruch, der eigentlich nur in der Endlichkeit der Erſcheinung liegt, wird ſo in jene Einheit aufgenommen. Conſequent wurde indeß dieſe Betrachtungsweiſe nicht durchgeführt, und ſtimmte auch nicht zu dem Begriffe der weiſen und heiligen Macht Jehova's. Die Freiheit, welche hier als Selbſtbeſtimmung Gottes gedacht war, ging dort in die untergeordnete Form der abſoluten Nothwendigkeit zurück. Die Inconſequenz der Anſchauung ging theils aus der populären Auffaſſungsweiſe, theils aber — und dieſe Seite iſt hier beſonders zu beachten — aus dem innerlich unvermittelten Verhältniß der Begriffsmomente hervor. Wird das Moment der

[1]) 2 Moſ. 4, 21. 2 Sam. 24, 1. Jeſ. 6, 9. 10. vergl. Jeſ. 45, 7.
[2]) Sprüchw. 16, 4.

Allgemeinheit einseitig festgehalten und die Form des Besonderen überhaupt als verschwindendes Moment hineinverlegt, so kann von keinen Erscheinungen die Rede sein, die gegen den absoluten Zweck zufällig sind. Dieser abstracten Einheit, die noch am meisten bei der an sich schon abstracten Naturbetrachtung festgehalten wurde, trat aber in der empirischen Ansicht der Dinge das Moment der Besonderheit mit größerem Recht gegenüber: der Mensch kann sich gegen Gott empören, von ihm abfallen, und die absolute Macht läßt ihn in seiner Besonderung gewähren, spart ihn nur auf für den Tag der Strafe, die aber nicht selten ausbleibt; ja das Endliche ist überhaupt nicht Gegenstand, woran sich die absolute Gerechtigkeit bethätigt, weil es sonst um seiner Schranke willen überhaupt vernichtet würde [1]). Der allgemeinen Subjectivität, welche für alles Besondere als die absolute Nothwendigkeit gilt, tritt hier die Natur des Besonderen, vermöge welcher es kein angemessener Ausdruck des Allgemeinen ist, gegenüber: ein Gegensatz, der nur in der höheren Sphäre des Geistes und der concreten Freiheit aufgehoben werden kann, von den Hebräern daher, welche zu dieser tieferen Dialektik nicht fortgingen, nur in einzelnen Momenten ausgeglichen wurde. Durch jene Grundanschauung, wonach die zufällige Existenz in den allgemeinen Zweckbegriff aufgenommen wurde, war auch die allgemeine Form der Religion als eines zwischen Gott und den Menschen geschlossenen Bundes bedingt, wenigstens die Beziehung dieses Verhältnisses auf die einzelne Erscheinung. Weil das Absolute in abstract-allgemeiner Weise gefaßt war, so mußte das Besondere, welches in dem ersten Moment der Dialektik ganz zu verschwinden schien, im anderen Moment zu hoher Bedeutung kommen und Inhalt des realen Zweckes werden. Die reine Innerlichkeit des subjectiven Begriffes ging so in ihr Gegentheil über, und hob dasselbe wegen der abstracten Allgemeinheit des

[1]) Hiob 34, 14. 15.

Begriffes nicht zum verschwindenden Momente des realen Zweckes auf.

§. 33. Der allgemeine Zweck der Welt ist das Selbstbewußtsein der allgemeinen Subjectivität, und der wesentliche Boden desselben die vernünftige Natur des Menschen, welche in der Erhebung zu Gott ihre absolute Bestimmung erreicht.

Der allgemeine oder absolute Zweck der Welt darf nicht verwechselt werden mit dem besonderen Zwecke; jener ist eben so allgemein und durchsichtig, aber auch eben so abstract, als die reine Subjectivität selbst (§. 30.). Alle Geschöpfe sind zur Verherrlichung Gottes da; die leblose Natur zeugt dafür durch ihre Größe, Ordnung, Zweckmäßigkeit, ist Spiegel der göttlichen Eigenschaften; alle Völker sollen Jehova preisen oder wenigstens sein Lob erfahren, welches Jehova's Verehrer laut verkünden. Wir haben hierbei Form und Inhalt zu unterscheiden.

1. Was die Form oder den Boden betrifft, so liegt es schon in dem Begriff der reinen Subjectivität, daß nur die menschliche, intelligente Natur als das geeignete Organ für die Realisirung jenes Zweckes gelten kann. Der subjectiv-menschliche Geist hat zwar erst ziemlich spät das Selbstbewußtsein seiner erlangt [1]), in der Form des unmittelbaren Bewußtseins aber ist das Wissen der Intelligenz eben so früh gesetzt als die Erhebung zur unendlichen Subjectivität; denn dieselbe Bestimmung, welche in das gegenständliche Bewußtsein fällt, liegt an sich auch im Selbstbewußtsein [2]). Die menschliche Intelligenz als Abbild der göttlichen erkennt Jehova, concentrirt die Momente der göttlichen Offenbarung in der Welt zur Einheit der Subjectivität, erhebt sich in der Andacht in die Sphäre des Allgemeinen, hat

[1]) Vergl. S. 447.

[2]) Vergl. S. 83. ff.

in dieſer Anſchauung ihre höchſte Lebenserfüllung, ihre Freude und ihren Troſt, und realiſirt durch dieſe freie Bewegung des Selbſtbewußtſeins den abſoluten Zweck, welcher ſich ſo im Object gegenſtändlich wird, und aus der Objectivität in ſeinen einfachen Anfang zurückkehrt, als einfache Totalität geſetzt wird. Indem Jehova alles Herrliche und Gute um ſeines Namens willen thut, und der Preis dieſes Namens ihm von tauſend Zungen entgegentönt, iſt der Kreislauf des abſoluten Begriffes durch ſeine Momente beſchrieben, und das Selbſtbewußtſein Gottes im endlichen Geiſte und das Selbſtbewußtſein dieſes in Gott, alſo der Begriff der Religion, erweiſt ſich als Entzweck der ganzen Welt.

2. Dieſer unendlichen Formbewegung iſt jedoch der Inhalt nicht adäquat, und deshalb ſind auch einige Momente der Form nur oberflächlich geſetzt. Den Inhalt bildet das Bewußtſein von der unendlichen Subjectivität, wie ſie aus der Beſonderung des Endlichen in ſich zurückgegangen iſt und in erhabener Allgemeinheit darüber ſchwebt. Sie iſt aber noch nicht als Geiſt beſtimmt; denn Jehova ſendet zwar ſeinen Geiſt als Lebensprincip in die Natur und die ſittliche Welt, iſt aber nicht ſelbſt der Geiſt, und erfüllt daher auch das menſchliche Selbſtbewußtſein nicht mit concret-unendlichem Inhalte. An ſich iſt dasſelbe zwar in der Religion dem endlichen Boden enthoben; denn das Unendliche iſt ihm gegenſtändlich, mithin ſein eigener Inhalt. Wie aber im Göttlichen ſelbſt die Beſtimmung der reinen Allgemeinheit feſtgehalten iſt, ſo erſcheint dasſelbe auch im menſchlichen Selbſtbewußtſein nur in jener Weiſe, iſt Gegenſtand der Andacht, wozu ſich der Menſch aufſchwingt, iſt die Lebensquelle, das Licht u. ſ. w., wodurch das gläubige Bewußtſein erfüllt wird, aber nicht das Allgemeine im Beſonderen, nicht als wahrhaft unendliche Subjectivität, Gottmenſch, Geiſt. Jenes Selbſtbewußtſein, worin an ſich beide Seiten identiſch geſetzt ſind, umſchließt dieſelben für das endliche Bewußtſein nicht; dieſes ſteht nach ſeinem Für-ſich-ſein dem Unendlichen gegenüber, iſt nur Mittel zum Zweck, nicht unendlicher Selbſtzweck. Dieſer iſt in

Jehova allein gesetzt, hat keine reale Bedeutung für den Menschen, und bewegt sich in reiner Allgemeinheit durch alle Erscheinungen des endlichen Geistes, ohne diesen für ein ewiges Reich zu erhalten und zu verklären. Nach dem älteren Hebraismus wohnte Jehova allein im Himmel, später kamen die Gottessöhne hinzu, die aber abstracter Natur und der bloße Widerschein der göttlichen Herrlichkeit waren, hieraus bildete sich dann die noch spätere Vorstellung vom Himmel als Orte der Seligen; die Anschauung eines Geisterreiches, dem der Begriff der Unendlichkeit des Geistes selbst zu Grunde lag. Das Alte Testament läßt die menschliche Natur noch außerhalb des unendlichen Zweckes liegen, oder, was dasselbe sagt, betrachtet sie nur als verschwindendes Moment in seiner Bewegung, während ihn Jehova in reiner Rückbeziehung auf sich ausführt. Die Realisirung des absoluten Zweckes ist aber bedingt durch den besonderen Zweck; Jehova mußte sich, damit seine Herrlichkeit verkündet würde, ein Volk erwählen und erziehen, um es als Träger und Boten seines Ruhms allen Völkern der Erde entgegenzustellen.

§. 34. Der besondere oder bestimmte Zweck ist die in der Individualität eines besonderen Volkes gesetzte Einheit des allgemeinen Begriffes und der Existenz, ein Verhältniß, welches in der Vorstellung vom göttlichen Bunde und vom Bundesvolke ausgedrückt ist.

Der absolute Zweck verharrte in reiner Allgemeinheit. Um Realität zu erhalten, mußte er sich zwar bestimmen, und den Unterschied des reinen Zweckes und der Mittel in sich zulassen, die Mittel waren Negation der reinen Allgemeinheit und damit die Sphäre der Endlichkeit, welche daher nicht äußerlich an den Zweck herankommt, sondern in seinem Begriffe schon mitgesetzt ist; allein als bloßes Mittel verschwand die endliche Bestimmt-

heit in der Bewegung des Allgemeinen, kam nicht zu ihrem Rechte, besondere Zwecke für sich zu haben. Da das endliche Bewußtsein, das Hauptorgan des absoluten Zweckes, ebenfalls als Subjectivität gefaßt ist, so ist damit auch gefordert, daß es im Dienste des Allgemeinen seine besonderen Zwecke vollbringe. So gewinnt das Endliche positive Bedeutung, indem der endliche Zweck neben dem absoluten hergeht, beide zusammen erreicht werden, und die Bestimmungen von Zweck und Mittel ihre Stelle vertauschen können, indem für das endliche Bewußtsein zum Mittel herabsinkt, was früher als absoluter Zweck gefaßt war. In der Religion des Geistes ist diese Umkehrung nicht mehr möglich, weil hier der subjectiv-menschliche Zweck mit dem absoluten wahrhaft identisch gesetzt und damit die positive Bedeutung der endlichen Zweckbestimmung wiederum zur Idealität aufgehoben ist.

1. Die nächste Besonderung liegt in der Erwählung eines besonderen Volkes zum Träger des concret-sittlichen Zweckes; denn Israel hat Jehova unter allen Nationen zu seinem Eigenthumsvolk erwählt, ihm besondere Offenbarungen von concret-sittlichem Inhalte ertheilt, seine Geschichte durch besondere Fürsorge geleitet, und sich auf mannigfaltige Weise in derselben verherrlicht. Wenn Jehova nach dem absoluten Zwecke Urheber und Lenker aller Völker war, so erscheint er nach dieser concreteren Bestimmung des Zweckes als Nationalgott der Israeliten, beschränkt daher die Realisirung des an sich allgemeinen Zweckes. Dieser Particularismus hat sich auf empirischem Wege ganz einfach gebildet, indem er historisch früher gegeben war, als die erstere universalistische Anschauungsweise, und auch später, als die letztere hinzukam, festgehalten werden konnte, da die Wirklichkeit des religiösen Inhalts nach der hebräischen Begriffsform in der That in diesem besonderen Volke eingeschlossen war. Der Widerspruch des allgemeinen und besonderen Zweckes war auch in der unmittelbaren Wirklichkeit nicht so schroff, wie man ihn zuweilen gefaßt hat, da die Stufe der sogenannten patriarchalischen

Religion nicht hiſtoriſch erweislich iſt, und in der wirklichen Geſchichte mit dem abſtracten Univerſalismus ſogleich die Hoffnung und das Poſtulat auftritt, daß die Schranke des beſonderen Zweckes aufgehoben werden ſolle, daß ſie alſo an ſich oder im göttlichen Rathſchluß nichtig ſei [1]). Die roheren Formen des Particularismus wie die unbewußte oder bewußte Symbolik deſſelben gehören nicht dem Begriffe ſondern der Erſcheinungsform der Religion an, und kommen hier nur in ſo weit in Betracht, als ſie die im Begriffe geſetzte Schranke wirklich darſtellten, nicht demſelben unangemeſſene Formen früherer Bildung waren. Das Grundbewußtſein beſtand darin, daß es nur Eine Form der wahren Religion, die hebräiſche, gebe, und daß daher alle anderen Formen in einem rein negativen Verhältniſſe zu derſelben ſtehen, in ſich ſelbſt nichtig ſeien, wie die fremden Götter der ausſchließenden Einheit Jehova's gegenüber. Hierdurch unterſcheidet ſich der hebräiſche Particularismus ſeinem Grundgedanken nach von dem chriſtlichen, welcher zwar gleichfalls die Realität der abſoluten Religion nur in der chriſtlichen Kirche anerkennt, und daher auch das Göttliche in einem anderen Verhältniſſe zu den Gläubigen als zu den Heiden denken muß, auf der anderen Seite aber die an ſich göttliche Natur des Menſchen überhaupt vorausſetzt und die untergeordneten Stufen der Religion nur als Entfremdung von dem urſprünglich geſetzten Begriffe und als Durchgangspunkte der göttlichen Erziehung der Menſchheit anſehen darf. Die abſolute Beſtimmung der menſchlichen Natur iſt hier anerkannt und damit der Particularismus aufgehoben. Die Hebräer dagegen, welche von jener Anſicht ausgingen, und dazu den Inhalt der wahren Religion von unmittelbarer Offenbarung Jehova's an dieſes beſondere Volk ableiteten, alſo einſeitig das Moment der Allgemeinheit herausſtellten, mußten zu einer particulariſtiſchen Auffaſſung des concret-göttlichen Zweckes geführt werden, und

[1]) Vergl. S. 440. ff.

selbst das Postulat seiner Verallgemeinerung blieb mit der Schranke behaftet, indem es nicht der Begriff der Alttestamentlichen Religion in reiner Allgemeinheit war, dessen Realisirung man unter den Völkern erwartete, sondern derselbe in Einheit mit mehr oder weniger zufälligen und endlichen Formen [1]). Der religiös-sittliche Inhalt wurde in der Einheit mit der Volksentwickelung als absolut gewußt, wurde von seiner Erscheinungsform nicht abgelöst, und hatte in dieser Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen seine bleibende Schranke. Wir finden daher auch nicht, daß man eigentliche Versuche machte, andere Völker zu bekehren. In älteren Zeiten hatte freilich das hebräische Princip mit der Naturreligion im Volke selbst genug zu kämpfen; aber auch später, als dieselbe überwunden war, wurde die religiöse Thätigkeit nicht sogleich nach außen gerichtet, sondern befestigte vielmehr die im Princip gegebene Schranke, suchte das Volk von den Heiden abzuschließen, und ganz spät erwachte erst der Bekehrungseifer, welcher auch nur zum Theil einen allgemeineren Standpunkt geltend machte. Dieses Verhalten der Verehrer Jehova's zu den Heiden war allerdings durch die Geschichte des Volks bedingt, dieselbe Bedingtheit fiel aber auch in die Religion; ihr Inhalt war in abstracter Allgemeinheit universell, hatte die absolute Einheit des sittlichen Zweckes zum Princip und veranlaßte daher jenes Postulat, aber im Besonderen

---

[1]) Wenn man öfter behauptet, daß die Propheten die allgemeine Verbreitung des Mosaismus verkündet hätten, so ist dieß unrichtig, wenn man unter Mosaismus den Totalinhalt des Pentateuch versteht. Die endlichen Formen desselben waren den älteren Propheten nicht einmal im ganzen Umfange bekannt, viel weniger von ihnen anerkannt; vielmehr soll das Gesetz, der religiös-sittliche Inhalt der Religion allgemeiner verbreitet werden. Auf der andern Seite muß aber zugegeben werden, daß derselbe nie völlig von der Erscheinungsform gelöst wurde; daher die Vorstellungen, daß die Völker nach Jerusalem ziehen, im Tempel opfern, die Israeliten als Priestervolk verehren und ihnen dienen sollen u. dgl.

oder in der Erscheinung trat die endliche Bestimmtheit hinzu und wurde mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit gewußt. Die Möglichkeit, daß die Alttestamentliche Religion zu allen Völkern verbreitet wäre, läßt sich daher nur in Abstracto denken; in der That wäre dadurch nicht bloß die particularistische Erscheinung, Theokratie, Symbolik des Cultus u. s. w., sondern das Princip selbst aufgehoben, indem das Moment der Besonderheit eine veränderte Stellung zu dem der Allgemeinheit erhalten hätte, also die menschliche Natur in concreter Allgemeinheit, als Geist, erkannt wäre. Ein ganz anderes Resultat hatte freilich der Fanatismus der abstracten Einheit, welcher als Muhammedanismus erobernd und bekehrend auftrat; ihm fehlte aber der concretere sittliche Zweck des Alttestamentlichen Prineips, welches darin in die Extreme der abstracten Einheit und der sinnlichen Einzelnheit aufgelöst wurde.

2. Die Besonderheit des sittlichen Zweckes, welche in der Erwählung eines einzelnen Volks zu seinem Organ liegt, zeigt sich in näherer Weise in dem innern Verhältniß, worin seine Momente zu einander stehen. Dasselbe ist in der Vorstellung vom Bunde ausgedrückt, den Jehova mit seinem Volke geschlossen hat, eine Vorstellung, welche in verschiedener Form allen Religionen gemeinsam ist [1]), bei den Hebräern aber durch den Inhalt der einzelnen Momente eigenthümliche Bedeutung hatte. Der Bund geht von Jehova aus und verheißt den göttlichen Segen unter der Bedingung, daß das Volk und jeder Einzelne

[1]) Man hat zuweilen die Vorstellung von jenem Bunde oder Vertrage selbst als unendlich erhaben bezeichnet; diesen Charakter hat sie auch in der That, sofern Jehova es ist, von dem die Schließung des Bundes ausgeht. Abgesehen davon ist aber die Form eines Vertrages keineswegs erhaben. Der roheste Fetischdiener schließt mit seinem Götzen einen Vertrag und mißhandelt denselben oder wirft ihn weg, wenn das Versprechen von seiner Seite nicht erfüllt wird. Bei den Hebräern hatte dagegen die allgemeine Seite die Bedeutung der absoluten Nothwendigkeit.

in demſelben den heiligen Willen Jehova's als das abſolute Geſetz für den endlichen Willen realiſirt, und droht im entgegengeſetzten Falle mit den göttlichen Strafen. Die Seite des Allgemeinen iſt daher als abſolute Einheit des ſittlichen Zweckes beſtimmt; Jehova ſchließt den Bund nicht um eines endlichen Zweckes willen, ſondern damit das Abſolute Realität habe, daß der Heilige als ſolcher anerkannt, und durch die Herrſchaft der Sittlichkeit geprieſen werde. Nach dieſer Seite kehrt der Zweck in Gott ſelbſt zurück, und die Schranke fällt bloß in den engen Kreis ſeiner Realiſirung. Daher geht auch der Bund von Jehova, nicht von dem Volke aus, und kann nach jener Seite ſchlechterdings nicht aufgehoben werden. Die unbedingte Selbſtgewißheit des Volkes floß eben aus dem Bewußtſein, Organ des in ſich allgemeinen und daher nothwendigen Zweckes zu ſein. Das Moment des Beſonderen dagegen, wozu ſich das Allgemeine aufſchließt, iſt eine Reihe endlicher Zweckbeſtimmungen, Beſitz, Wohlergehen, langes Leben, Nachkommenſchaft u. dergl., überhaupt die äußere Exiſtenz des ſittlichen Lebens. Das letztere iſt die verbindende Mitte zwiſchen beiden; die Heiligkeit wird im ſittlichen Gemeinweſen realiſirt, dieſes bedarf aber zu ſeiner Wirklichkeit jener Exiſtenzen. Man darf daher nicht ſagen, daß das letztere Extrem ſchlechthin außerhalb der Allgemeinheit des Princips liege und damit einen ſchneidenden Contraſt bilde; es iſt vielmehr als Moment darin ſchon mitgeſetzt, und ſeine Endlichkeit beſteht nur darin, daß es nur für das Allgemeine, nicht für das Beſondere, den endlichen Willen, aufgehoben iſt. Auch die chriſtliche Religion läßt ähnliche Verheißungen zu, und es muß überhaupt in der ſittlichen Weltordnung als Grundſatz gelten, daß dem ſittlich guten Willen auch die äußere Exiſtenz nicht abgehe; das Gegentheil wäre eine leere Abſtraction. Die hebräiſche Anſchauung läßt jedoch den ſubjectiv-menſchlichen Zweck dorthin auslaufen, und ſetzt die Angemeſſenheit des Willens zum göttlichen Geſetze zu einem bloßen Mittel herab, anſtatt umgekehrt auch für den Menſchen die Exiſtenz zum Mittel des abſoluten

Zwecks zu machen. Da das Endliche auf dieſe Weiſe gefaßt iſt, ſo kann es auch nicht mehr für zufällig angeſehen werden, ſondern tritt als nothwendige Ergänzung der allgemeinen Seite, und wo die Erſcheinung beide auseinandertreten läßt, als Poſtulat auf. Wie man bei der Betrachtung der Weltregierung die innere und äußere Nothwendigkeit nicht beſtimmt unterſchied, ſo wurde auch hier jene Forderung gleichmäßig für das Schickſal des ganzen Gemeinweſens und jedes Einzelnen geſtellt, und an der Vorausſetzung, trotz der wiederholten Erfahrung des Gegentheils und mannigfacher Zweifel, Jahrhunderte lang feſtgehalten. Da die Sittlichkeit die einigende Mitte zwiſchen dem Allgemeinen und Beſonderen bildete, ſo wurde das letztere nicht in reiner Beziehung auf ſich, nicht in abſtracter Natürlichkeit aufgefaßt, und man darf daher nicht ſagen, daß der allgemeine Zweck in die ſinnliche Aeußerlichkeit als ſolche ausgelaufen wäre [1]). Die Sittlichkeit griff vielmehr als formelle Freiheit über das äußere Daſein über, und ſtreifte ihm den Charakter der Unmittelbarkeit, welchen es auf den Stufen der Naturreligion behauptete, ab; die Vermittelung blieb aber auf dem Boden der unmittelbaren Sittlichkeit ſtehen, wußte dieſelbe nicht als endliche Beſtimmtheit, und konnte ſich daher aus der Sphäre des ſittlichen Gemeinweſens, mochte dasſelbe als Theokratie oder anders beſtimmt ſein, nicht zur Idee der Kirche erheben. Erſt in dieſer ſind alle beſonderen und endlichen Zwecke zur einfachen, in ſich concreten Unendlichkeit des abſoluten Zweckes zurückgeführt, und damit zugleich die Schranke der nationalen Sittlichkeit zu höherer Allge-

---

[1]) Steudel: Blicke in die Altteſtamentliche Offenbarung u. ſ. w. (Tübinger Zeitſchr. für Theologie. Jahrg. 1835. 1. 2.) hat gegen Hegel und beſonders gegen Ruſt (Philoſophie und Chriſtenthum) manche beachtenswerthe Seiten des A. T. hervorgehoben, und beſonders das Urtheil über die Aeußerlichkeit und Unfreiheit der Altteſt. Religion limitirt. Vielen Bemerkungen geht freilich die genauere Begriffsbeſtimmung ab, und es läßt ſich, wenn man einzelne Stellen zum allgemeinen Maaßſtabe macht, leicht das Gegentheil beweiſen.

meinheit aufgehoben. Die Vorstellung vom heiligen Priesterstaate, den das Gesetz als höchste Bestimmung Israel's erstrebte[1]), entsprach schon um ihrer Schranke willen der Idee der Kirche nicht, welche in ihrer concreten Universalität dem christlichen Standpunkte eigenthümlich ist. Da nun nach hebräischer Vorstellung die Endlichkeit des sittlichen Zweckes von Jehova selbst gewollt und veranstaltet wird, so ist eben damit der absolute und besondere Zweck in unmittelbarer Einheit gedacht, der erstere bestimmt sich wesentlich zum zweiten und nimmt sich daraus nicht in unendlicher Weise in sich selbst zurück; die Endlichkeit fällt daher in den göttlichen Zweck selbst, ist seine eigene innere Bestimmung.

§. 35. Wegen der unmittelbaren Einheit des allgemeinen und besonderen Zweckes ist der reale Zweck für die menschliche Subjectivität ein endlicher, und ihre Bewegung ist nur formelle Freiheit.

Das dritte Moment des Begriffes ist die Einzelnheit, und eben so muß sich der Zweck, der wesentlich Begriffsform hat, zum subjectiv-menschlichen Zwecke aufschließen. Nun sahen wir aber, daß im allgemeinen Begriffe die beiden anderen Momente neben der Allgemeinheit nur formell gesetzt waren — und so wenigstens sind sie immer gesetzt, wo die Begriffsform eintritt — nicht als aufgehoben in der unendlichen Bewegung des Allgemeinen. So war auch der absolute Zweck zur Besonderung fortgeschritten, hatte dieselbe aber nicht überwunden; die unvermittelte Einheit beider wirklich gesetzt ist die Einzelnheit, wie sie auf hebräischem Standpunkte erscheint. Sie hat als Einzelnheit das Allgemeine in sich, ist daher unendlich, aber nur nach der allgemeinen Seite, sofern sie Gott erkennt und seinen Willen vollbringt. Diese allgemeine Thätigkeit ist für sie selbst nicht

[1]) 2 Mos. 19, 6.

die umſchließende Einheit, zu welcher alles Beſondere zurückkehrt; für ſie gilt vielmehr das Beſondere als realer Zweck, und das Allgemeine iſt nur die Formbewegung, ſchließt ſich zur formellen Freiheit auf. Formell iſt dieſelbe als vernünftige Macht über das Natürliche, welche dasſelbe zu ihrem Zwecke gebraucht, ihm die Form der rein-ſinnlichen Exiſtenz abſtreift, aber in dieſer Bewegung nicht unendliche Selbſtbeſtimmung iſt, worin die Freiheit ſelbſt den Inhalt, den abſoluten Grund und den Endzweck, ausmacht. Erſt die letztere, welche mit dem Chriſtenthum eingetreten iſt, ſtellt einen wahrhaft unendlichen Proceß dar, iſt Freiheit der Kinder Gottes, wogegen die bloß formelle Freiheit des A. T. noch als Knechtſchaft erſcheint. Selbſt die formelle Freiheit des Individuums iſt, wie die Geſchichte der Vergeltungslehre zeigt, nicht ſogleich auf hebräiſchem Standpunkte in reiner Allgemeinheit anerkannt. Dieſe Seite gehört jedoch der Sphären des Selbſtbewußtſeins an; hier iſt die ſubjective Freiheit überhaupt als Formbewegung des endlichen Zweckes feſtzuhalten. Inhalt und Form bedingen ſich gegenſeitig, und ſind in der endlichen Subjectivität identiſch geſetzt. In der Harmonie von Rechtſchaffenheit und Wohlergehen erreicht dieſelbe ihre wahrhafte Wirklichkeit, die Realität der im Bunde gegebenen Verheißungen, weiß ſich darin befriedigt, und fühlt nicht die Beſchränkung ihrer Beſtimmung. Erſt am Ende der Altteſtamentlichen Geſchichte ſprach Koheleth die Endlichkeit jenes Zweckes wirklich aus, und zeigte im Einzelnen ſeine Schranken auf. An ſich oder als Ahnung lag bei dieſer Dialektik, der höchſten Spitze der formellen Freiheit, ein concreterer Zweck zu Grunde, trat aber ſeinem poſitiven Inhalte nach noch nicht in's Bewußtſein. Andere Ahnungen und Hoffnungen von einer höheren Geſtalt des religiös-ſittlichen Lebens fallen nicht in die Sphäre der Zweckbeſtimmung — denn daß dieſe dadurch eine weſentliche Veränderung erlitten habe, läßt ſich nicht erweiſen —, ſondern in die nun zu betrachtende Dialektik des Selbſtbewußtſeins.

§. 36. **Die in der Wirklichkeit oder im Selbstbewußtsein gesetzte Identität der unendlichen und endlichen Subjectivität, so wie des allgemeinen und besonderen Zweckes hat den Charakter der Unmittelbarkeit, so daß die allgemeine Seite das schlechthin Bestimmende ist, die besondere aber, um ihrer Bestimmtheit willen, eben sowohl den endlichen Inhalt aufgiebt als seine Bewegung in die allgemeine Seite hinüberträgt.**

Wir treten hier in das Gebiet des religiösen Selbstbewußtseins, des religiösen Lebens im eigentlichen Sinne des Wortes, wo die früher angegebenen abstracteren Bestimmungen zu concreter Einheit, so weit dieselbe auf dem Standpunkte des A. T. möglich ist, zusammengehen. Es handelt sich im Besonderen um die Form der göttlichen Offenbarung, sofern dieselbe auf dem Boden des Selbstbewußtseins stattfindet und einen concret-sittlichen Inhalt hat, um die Form des Cultus und um die Bestimmungen der Sittlichkeit und Moralität. Dieses reiche Gebiet ist indeß hier nicht in seinen einzelnen Momenten zu construiren, sondern nur dem Principe nach aus dem allgemeinen Begriffe abzuleiten.

1. Die in jedem religiösen Selbstbewußtsein an sich gesetzte Identität des Göttlichen und Menschlichen ist auch auf hebräischem Standpunkte vorhanden, und man darf nicht behaupten, daß Jehova als unwirkliches, unerkanntes und dem Menschen äußerliches Abstractum aufgefaßt sei. Diese Anschauungsweise paßt bloß zu der Vorstellung von einem selbstlosen Fatum, und ist schon durch den Begriff der allgemeinen Subjectivität aufgehoben. Sofern die Hebräer Jehova als eine solche erkannten, ihn in der Anschauung oder im Bewußtsein hatten, setzten sie diesen Inhalt als Moment ihres eigenen Selbstbewußtseins, und die Schranke zwischen dem Unendlichen und Endlichen war keine

äußerliche, sondern fiel in die Bewegung des Selbstbewußtseins. Diese Einheit ist aber erst im Bewußtsein vorhanden, wird daher von den Menschen nicht als solche gewußt, sie muß dazu in's wirkliche Selbstbewußtseiñ treten, so daß das objective Bewußtsein und sein Inhalt zum subjectiven wird. Auch in dieser Weise des Selbstbewußtseins ist jene Einheit in der hebräischen Religion gesetzt, aber anders als im Christenthum; um die Form derselben genauer zu bestimmen, darf man sich nicht an einzelne Vorstellungen halten, sondern muß den ganzen Begriffsinhalt der Religion berücksichtigen. So ist es z. B. eine äußerliche Bestimmung, wenn man sagt, daß der göttliche Geist im A. T. nur einzelne Individuen und diese nur momentan erfüllt, dagegen im N. T. bei allen Gläubigen bleibende Wohnung genommen, dort nur einzelne Seelenkräfte erleuchtet und geheiligt, hier alle gleichmäßig durchdrungen habe. Wenn der göttliche Geist seinem wahren Begriffe nach zu irgend einer Zeit in dem Menschen wirkte und in irgend welchen Organen des Gesammtlebens, so ist es dem Begriff nach so gut, als wirkte er immer und in Allen; denn jene Unterschiede fallen nur in die Erscheinung, welche nie, auch in der christlichen Zeit nicht, dem Begriffe ganz entspricht. Die Vorstellung vom Geiste Jehova's bildet zwar die allgemeinste Form der Vermittelung, war aber im Einzelnen mit verschiedenem Inhalte erfüllt, und darf auch nicht von den sonstigen Weisen, die Identität beider Seiten anzuschauen, getrennt werden, mögen die letzteren in Symbolen, Mythen, oder aber in sittlichen Gestalten, wie in der unendlichen Machtvollkommenheit bestehen, womit der endliche Wille im Namen Jehova's handelt. Die Grundform aller einzelnen Weisen muß durch den Begriff der allgemeinen Subjectivität selbst bedingt sein, und es kommt nun darauf an, auf das Verhältniß der allgemeinen und besonderen Seite zu reflectiren, hier aber auf dem concreteren Boden des Selbstbewußtseins, so daß beide Seiten in die menschliche Subjectivität fallen, aber in verschiedener Form und Bedeutung.

2. Die beiden Seiten, welche identiſch geſetzt werden, ſind jede als Subjectivität beſtimmt, jede hat formelle Freiheit für ſich; ihre Identität kann daher nicht auf dem untergeordneten Boden der Subſtanz bewirkt werden, und den Hebräern waren ſolche Weiſen fremd, wie die Verſenkung der menſchlichen Individualität in die abſolute Einheit der Subſtanz, pantheiſtiſche Myſtik oder Vergötterung der endlichen Erſcheinung. Beide Seiten haben aber verſchiedene Bedeutung. Der endlichen Subjectivität kommt nur formelle Freiheit zu, die unendliche iſt das ſchlechthin Beſtimmende, die Identität beider iſt daher nicht in ſich unendlich vermittelt, ſondern eine unmittelbare; dieſe Unmittelbarkeit iſt aber nur eine ſolche, wie ſie im Verhältniß zweier Subjecte zu einander eintreten kann. Es wiederholt ſich dabei dieſelbe Dialektik, welche wir früher bei der inneren und äußeren Nothwendigkeit, dem abſoluten und beſonderen Zwecke betrachteten. Die Kategorie des Uebergehens der einen Seite in die andere kann auf dem Standpunkt der Subjectivität oder des ſubjectiven Begriffs nicht vorkommen, denn ſie gehört nur dem Standpunkte an, wo das Göttliche als das Weſen oder die Subſtanz, das Menſchliche als Erſcheinung oder Accidenz gefaßt iſt. Hier herrſcht die Kategorie der Beſonderung, des Beſtimmtwerdens durch die Allgemeinheit des Begriffs. Dadurch iſt nun die endliche Seite als ſolche aufgehoben, im Denken, Willen des endlichen Subjectes herrſcht ſchlechthin das Allgemeine, iſt darin ſchlechthin beſtimmend, der endliche Inhalt dagegen iſt vertilgt, zwar nicht an ſich oder für uns, ſondern für jenes Subject. Der Prophet z. B. redet nur Worte Jehova's, der König oder der Hoheprieſter vertritt nur die Stelle Jehova's, das Geſetz enthält nur göttliche Willensbeſtimmungen, in der Reſignation ſoll nur der abſolute Wille das Bewußtſein erfüllen u. ſ. w. Die zwei Seiten, welche an ſich vorhanden waren, ſind ſo zur Einheit zuſammengeſchloſſen, aber zur unmittelbaren Einheit, ſo daß kein wahrhaft lebendiger Proceß eingetreten iſt, welcher das Allgemeine als ſolches und das Beſondere als ſolches

erhält, beiderlei Bestimmungen ausscheidet, auf einander bezieht, kurz den selbstbewußten Unterschied in der Einheit behauptet und dialektisch herausstellt. Da die Einheit eine unmittelbare ist, so ist ebensowohl das Allgemeine zum Besondern bestimmt, als umgekehrt das Besondere als Allgemeines gesetzt. Der Prophet macht auch endlichen Inhalt als Jehova's Wort geltend, der Herrscher, welcher unselbstständiges Organ in Jehova's Hand war, erhält eben dadurch absolute Bedeutung, ist Jehova's Sohn und herrscht mit göttlicher Machtvollkommenheit. Die Begriffsmomente schlagen so ihrer Unmittelbarkeit wegen in einander um. Viele Anschauungen dieser Art hat der Hebraismus formell mit dem übrigen Orient gemein; überall, wo es Nationalgötter giebt und Könige und Priester als deren Repräsentanten, tritt weltliche und priesterliche Herrschaft und Gesetzgebung in ähnlicher Weise auf; das Menschliche scheint ganz zurückzutreten, gewinnt aber eben dadurch absolute Bedeutung. Die Identität des absoluten und besonderen Zweckes, welche in der Vorstellung von einem Nationalgott liegt, kommt dabei wesentlich in Betracht als Bedingung des Inhalts. Subjectiv betrachtet hat sich der Geist erst zur individuellen, nicht zur allgemeinen Geistigkeit herausgearbeitet; die Dialektik schwankt daher von einem Extrem zum anderen, und es finden sich im religiösen Leben widersprechende Erscheinungen, wie die unbedingte Ergebung auf der einen, und das Rechten mit Gott auf der andern Seite [1]). Wo das Moment der Allgemeinheit erst das schlechthin Bestimmende ist, da ist es auch ebensowohl erst das Moment der Besonderheit; denn die Weise der unmittelbaren Einheit negirt die eine Seite und läßt nicht beide gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen, wo sie sich in der concreten Geistigkeit, dem Moment der in sich allgemeinen Einzelnheit, aufheben würden. Wird neben

[1]) Die ächt-christliche Vorstellung der συνεσις προσωπου (vergl. Neander's Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel II, 594. ff. kennt) das A. T. nicht.

jener abstracten Identität ein concreterer Vermittelungsproceß des Besonderen und Allgemeinen vorgenommen, wie bei manchen Cultushandlungen, Opfern, Reinigungen, oder bei der reflectirenden Weisheit, so fallen die Extreme in die Aeußerlichkeit, gehen nicht in unendlicher Rückkehr in die Identität des Geistes zusammen, und haben daher keine flüssige Totalität zum Resultate. Die Vermittelung des Selbstbewußtseins ist so nur an sich geistig, und hat weder logisch die Form der Idee noch in der Wirklichkeit die höchste und eigentliche Form des Selbstbewußtseins, die concrete Geistigkeit, erreicht.

§. 37. Die Offenbarung, als Inhalt und Form betrachtet, ist nach der subjectiven Seite des Selbstbewußtseins die unmittelbare Bestimmtheit der endlichen Subjectivität durch die allgemeine, und nach der objectiven Seite des Bewußtseins eine Vielheit solcher Bestimmungen, welche dem endlichen Willen als Norm gegenübertreten.

Inhalt und Form der Offenbarung entsprechen sich eben so wie die objective und subjective Seite derselben als Momente des Selbstbewußtseins. War die Form der Offenbarung ganz nach den Verhältnissen des Bundesvolkes gestaltet, so konnte auch der Inhalt nicht darüber hinausgehen. Streift man dem Inhalte die Form der Besonderheit ab, und erhebt ihn damit auf einen allgemein-geistigen (den christlichen) Boden, so verändert man eben damit auch den Inhalt. Allerdings enthält die Alttestamentliche Offenbarung allgemein-wahre Momente, und muß sie ihrem Begriffe nach enthalten, da ja die allgemeine Subjectivität, der weise und heilige Wille Jehova's, als die schlechthin bestimmende Macht gewußt wird; diese allgemeine Seite bestimmt sich aber unmittelbar zur besonderen, und daher müssen sich auch absolut-wahre und endliche Elemente durchkreuzen, gleichwie früher sich der absolute Zweck zu einem besonderen bestimmte. Im

Bewußtsein und Selbstbewußtsein des Alttestamentlichen Standpunktes konnten beiderlei Elemente nur unmittelbar vereinigt sein, waren daher keine Elemente, wie sie uns erscheinen, sondern Momente einer höheren Totalität, und Form und Inhalt durchdrangen sich gegenseitig. — Was nun das Verhältniß der subjectiven Seite der Offenbarung, wie wir sie vorzugsweise in den prophetischen Schriften finden, zur objectiven betrifft, welche letztere in den sogenannten historischen Büchern, besonders im Pentateuch, vorliegt, so scheinen beide auf den ersten Blick durchaus verschieden zu sein, fallen aber dem Begriffe nach zusammen und behalten nur noch den formellen Unterschied als Momente in der Bewegung des Selbstbewußtseins. Das Moment der objectiven Anschauung ist seiner Natur nach das frühere, und erst aus der subjectiven Einheit des Selbstbewußtseins besonders herausgestellt, gleichwie historisch betrachtet die Begeisterung der ältesten Propheten früher fällt als die Gesetzgebung des Pentateuch nach Inhalt und Form. Das Gemeinsame beider Seiten liegt in der oben (§. 36.) entwickelten Begriffsbestimmung der unmittelbaren Einheit der allgemeinen und besonderen Subjectivität. Diese scheinbar concrete Form, welche den Unterschied beider Seiten zu vernichten scheint, stellt ihn eben damit recht schroff heraus; die unmittelbare Innerlichkeit schlägt in die Aeußerlichkeit der Objectivität um. Der Begeisterte, welcher unmittelbar das Wort Jehova's vernimmt, unmittelbar von seinem Geist erfüllt und getrieben wird, und die Form seiner Endlichkeit so negirt, daß er sie unbewußt mit dem Allgemeinen identificirt, ist dennoch nur unselbstständiges Organ, Knecht im Dienste des Herrn, nicht freier Haushalter der göttlichen Gnadengeschenke; seine Freiheit ist nur formell und die absolute Selbstbestimmung ihm objectiv. Dem Selbstbewußtsein mangelt daher die freie Bewegung der Momente, es kehrt das Moment des Bewußtseins heraus, weiß das Allgemeine als ein ihm Fremdes, und behält für sich das Moment des Besonderen, des Bestimmtseins, der Abhängigkeit. Dieses Moment des Bewußtseins ging dann

in die Form der Vorstellung, der Synthese des Allgemeinen und der sinnlichen Einzelnheit, über, und trat in einer Reihe objectiver Gestalten der Anschauung gegenüber, Theophanieen, Symbolen, Engelerscheinungen u. s. w.: Gestalten, welche ihrem allgemeinen Charakter nach den äußeren Abdruck des Alttestamentlichen Offenbarungsbegriffes bilden, und sich deshalb ebensowohl von der heidnischen als von der christlichen Vorstellung unterscheiden. Da die Einheit des Allgemeinen und Besonderen nur erst eine unmittelbare ist und sich eben damit wieder zum Unterschiede und Gegensatze aufhebt, so fällt die bestimmende Nothwendigkeit allein auf die Seite des Göttlichen, und die menschliche Natur ist in ihrem Verhältniß zu demselben nicht in gleicher Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufgefaßt. Es sind einzelne Individuen, welche vorzugsweise zu Organen und Boten des göttlichen Willens erwählt und geweihet werden, und als Vermittler beider Seiten auftreten. Dieses Verhältniß war nicht bloße Meinung des Volkes oder jener Organe, sondern innere Bestimmtheit des Vermittelungsprocesses, und dauerte eben so lange als die Offenbarung selbst. Sobald der wesentliche Inhalt derselben in das allgemeine Bewußtsein übergegangen war, wich jener schroffe Unterschied, welcher durch die Form des Bewußtseins bedingt war, dem nun in allgemeinerer und klarerer Weise gestalteten Selbstbewußtsein, und nur in der Tradition und der sich daran schließenden Vorstellung wurde das Ursprüngliche der Vermittelung in jener Anschauung festgehalten. Was den Inhalt der äußerlich objectivirten Offenbarung betrifft, so ging hier die Mischung des Allgemeinen und Besonderen, Nothwendigen und Zufälligen noch viel weiter, als bei der subjectiven Offenbarungsform, weil nämlich die objective nur eine abgeleitete war, und mit der Zeit auch besonderen Meinungen und Zwecken dienstbar werden konnte. So wurden die älteren Gesetze des Pentateuch auf Jehova zurückgeführt, weil man in der That die religiös-sittliche Gestaltung des Gemeinwesens als unmittelbaren Willen Jehova's erkannte; als diese Form aber eine

traditionell gegebene war, legte der einseitige priesterliche Geist eine Menge endlicher Bestimmungen hinein, die für ein besonderes Interesse berechnet waren, und durch die Verbindung mit der sittlich-religiösen Substanz des Gesetzes sanctionirt werden sollten. Daß nun beiderlei Elemente vom Volke als Offenbarung anerkannt wurden, daß mithin die zufällige Seite bei dem Ursprunge der Gesetzgebung ganz in den Hintergrund treten konnte, war auf die Grundanschauung von der Offenbarung gegründet. Selbst die älteren Propheten standen in dieser Hinsicht auf keinem wesentlich verschiedenen Boden, wie denn überhaupt kein absoluter Gegensatz in der Entwickelung desselben Princips stattfinden konnte.

§. 38. Die subjective Einheit beider Seiten, welche im Glauben stattfindet, unterscheidet sich im Cultus, theils als reine Erhebung der Andacht, theils als eine Reihe von Symbolen, welche die Vermittelung des Selbstbewußtseins äußerlich darstellen, aus der Besonderung aber nicht zu geistiger Totalität zusammengehen.

1. Der religiöse Glaube, den wir hier in ganz allgemeinem Sinne fassen, ist nach Inhalt und Form die Bewegung und Vermittelung der bisher entwickelten Momente in der subjectiven Einheit des menschlichen Selbstbewußtseins. Es treten darin zwar nicht alle Seiten in jedem Individuum und in jedem Zeitmoment mit gleicher Lebendigkeit hervor; die Grundbestimmung, also das Eigenthümliche des hebräischen Glaubens, muß aber dieselbe sein, und liegt eben in der unmittelbaren Einheit des Allgemeinen und Besonderen. Es ist der Gott der Väter, der sein Volk aus Aegypten geführt, von gewissen Feinden, äußeren Drangsalen, aus der Verbannung befreit, sich durch Wunder und Offenbarungen kundgegeben hat, es ist ein bestimmtes Gesetz, welches als Norm dem endlichen Willen gegenübertritt, und das Bewußtsein von Schuld und Gnade, sittlicher Kraft

und Freude und sittlichem Schmerz hervorruft, es sind bestimmte Verheißungen und Hoffnungen, welche dem gläubigen Blicke vorschweben; in diesen besonderen Gestalten ist der an sich allgemeine Inhalt der Religion mitgesetzt, die Lokalanschauung stellt aber nicht die Erscheinung des unendlichen Geistes selbst dar, wie sie dem christlichen Glauben als Vorstellung gegenübertritt und das Subject in den unendlichen Proceß hineinzieht, sondern nur einen endlichen Vermittelungsgang. Da nun der Glaube in dem Objectiven seine eigene Gewißheit hat, und selbst die Reproduction desselben für das Subject ist, demselben die spröde Einzelnheit nimmt, und es auf den allgemeineren Boden des religiös-sittlichen Gemeinwesens erhebt, so kann die innere Vermittelung des Selbstbewußtseins keine andere sein, als die im Object angeschaute, und es fallen daher in den Glauben dieselben Bestimmungen.

2. Der allgemeine Glaube concentrirt sich im Cultus und stellt darin seine Momente am bestimmtesten dar, auf der einen Seite die reine Bewegung des Allgemeinen, auf der anderen Seite die endliche Erscheinung. Jene spricht sich aus in der absoluten Erhebung zu Jehova, worin jeder endliche Inhalt schwindet, und das Bewußtsein in dem Göttlichen, als dem einzig wahrhaft realen Inhalte, ruht. Diese Form hat bei den Hebräern, wie auch sonst im Orient, bewunderungswürdige Festigkeit und Lebendigkeit erlangt, entweder als Andacht überhaupt, oder als prophetische und lyrische Begeisterung, oder als Resignation. Himmel und Erde mögen vergehen, Leib und Seele schwinden, die unheilvollsten Verhältnisse drohen: das Bewußtsein verhält sich zu ihnen rein negativ und findet seine wahrhafte Wirklichkeit in der höheren Sphäre. Die formelle Freiheit bewährt sich darin auf die tiefste Weise; sie läßt allen bestimmten Inhalt fahren, und setzt sich selbst in rein-allgemeiner Weise, das Selbstbewußtsein geht in seinen Grund zurück. In Beziehung auf das Besondere ist jedoch die reine Erhebung nur eine Flucht aus dem Dasein; die Erscheinung ist nicht wirklich überwunden,

und macht sich daher neben und in jener Form wieder geltend, selbst bei der Resignation, welche ebenfalls nur erst ein Act der formellen Freiheit ist. Viele Psalmen stellen diesen Gang des Selbstbewußtseins dar, indem neben den Gefühlen der Zuversicht, Ergebung und höheren Freude wieder andere der Verzweiflung, Rache, des Trotzes u. s. w. herlaufen. Die eigentlich elegische Stimmung, wobei der Schmerz von der subjectiven Freiheit verklärt, und die laute Klage der Leidenschaft zur stillen Trauer der Wehmuth abgestumpft ist, findet sich darin nur momentan. Den positiven Inhalt der Erhebung bildet die reine und in sich allgemeine Subjectivität, welche Negation der Endlichkeit, keine Verklärung derselben ist, und die Identität des menschlichen Bewußtseins mit jenem Inhalt ist daher noch unvermittelt. Auf der anderen Seite ist dieselbe auch mit der Schranke der Subjectivität behaftet, und läßt sich ihrer abstracten Natur wegen nicht in concreter Gestaltung darstellen. Das einzelne Selbstbewußtsein hat aber in der Gemeinde die objective Darstellung seiner eigenen Versöhnung, und verhält sich kraft seiner inneren Allgemeinheit wesentlich zu Anderen. Hierbei tritt nun aber im hebräischen Cultus die Seite der Endlichkeit am bestimmtesten ein, gewisse Oertlichkeiten, Zeiten, besondere Opferhandlungen, Reinigungen, ferner die Vermittelung durch eine besondere Priesterschaft u. s. w. Die meisten dieser Elemente hatten die Bedeutung von Symbolen, äußeren Zeichen, welche für sich betrachtet unwesentlich waren, und nur den Verlauf des Selbstbewußtseins im Besonderen darstellen sollten. Das Selbstbewußtsein legte seinen Inhalt in jene Formen hinein, schaute in ihrer Bewegung seine eigene That an, und nahm sich daher in einem gewissen Grade daraus zurück, wußte sich darin als frei. Der Dienst, welcher Jehova damit geleistet wurde, war keine rein-äußerliche Knechtschaft, zumal in der vorexilischen Zeit, und wo die äußere Handlung dazu herabsank, erhoben sich die Stimmen der Erleuchteten dagegen, und wiesen auf die Seite der Gesinnung, der Innerlichkeit, als das Wahrhafte hin. Auf der

andern Seite hatte aber der ganze Standpunkt der bloß formellen Freiheit das Zweideutige, daß das Moment der Aeußerlichkeit dem Principe nach nicht wahrhaft überwunden war, und daher das Schwanken zwischen der Bedeutung und der äußeren Handlung graduell und zufällig sein mußte. Die Propheten verkündeten zwar, daß man dem Herrn der Welt Nichts als Opfer schenken, daß man ihm eigentlich kein Haus bauen könne, daß Gehorsam besser als Opfer, Rechtschaffenheit und Demuth besser als Sünd- und Schuldopfer seien; diese Antitheſen betrafen aber immer nur einzelne Seiten, nicht die endliche Form des Cultus überhaupt, und die reine Innerlichkeit, welche dem Aeußeren gegenübergestellt wurde, konnte dem Gemeinwesen nicht genügen, da sie selbst noch keinen wahrhaft geistigen Inhalt hatte. Es fehlte die höhere Objectivität des Geistes, worin sich der endliche Geist selbst zum Opfer darbringt, auf unendliche Weise mit Gott vermittelt, und dadurch alle äußeren Symbole, welche er erst jetzt als Symbole klar erkennt, in die Totalität des Geistes zurücknimmt. Gegen diese höhere, nicht bloß formelle, Freiheit, bestimmt sich obige Freiheit als Knechtschaft, sofern darin Momente vorkommen und positive Bedeutung haben, welche nicht von der Freiheit selbst gesetzt sind. Es ist gewiß nicht zufällig, daß im Cultus des A. T. kein Fest oder Ritus vorkommt, welcher die positive Freiheit des Geistes darstellte. Allgemein-geistige Bedeutung hat nur das Versöhnungsfest, aber bloß in negativer Hinsicht; die anderen Feste bezogen sich als Erndtefeste auf die Natur oder auf den Jahreslauf, und erhielten späterhin theilweise Beziehung auf die äußere Befreiung des Volkes. Das Passa konnte nach seinem wahrscheinlichen Ursprunge [1]) leicht jene concret-geistige Bedeutung erhalten, wenn eine solche Form überhaupt im hebräischen Geiste möglich gewesen wäre. — Es zeigt sich also im Cultus dieselbe Grundbestimmung der un-

[1]) S. oben S. 492. Im christlichen Osterfest ist die höhere Bedeutung wirklich eingetreten.

mittelbaren Einheit des Allgemeinen und Besonderen, welche wohl in ihre Extreme, die reine Erhebung und die äußeren Formen, auseinandergeht, aber nicht die Macht hat, beide in sich zu versöhnen, und den wirklichen Geist in seiner Totalität zu erzeugen.

§. 39. In der objectiven Sittlichkeit tritt das Moment des allgemeinen Willens in abstracter Weise heraus und schließt sich nicht organisch mit der Freiheit des Individuums zusammen. Die letztere wird jedoch auf dem allgemein-religiösen und dem moralischen Standpunkte anerkannt. Eine tiefere Durchbildung der verschiedenen Seiten blieb als Postulat übrig.

Der innere Zusammenhang der Sittlichkeit mit der religiösen Vorstellung der Hebräer überhaupt und ihre wesentliche Grundform ist bedingt durch die Zweckbestimmung (§. 34 — 36.). Als die höchste Form des wirklichen Geistes ergab sich oben das religiös-sittliche Gemeinwesen, welches sich aber von seiner endlichen Schranke nicht zur allgemeineren und tieferen Form der Kirche befreiete. Staat und Kirche, welche auf christlichem Standpunkte auseinandertreten, sind hier noch in unmittelbarer Einheit vorhanden, und zwar so, daß die Kirche, als die höhere Gestalt, nur an sich oder als Princip und verschwindendes Moment im Staate oder Gemeinwesen, als der allein wirklichen Form, mitenthalten ist. Selbst die späteren Verhältnisse des in sich abgeschlossenen Priesterthums und Cultus waren nicht eigentlich kirchlicher Natur, und noch weniger fand in der vorexilischen Geschichte der Gegensatz einer doppelten, weltlichen und geistlichen, Macht statt; die relativen Gegensätze bewegten sich vielmehr auf demselben allgemeinen Boden, traten nicht dem Princip nach als Herrschaft dieser und jener Welt, der besonderen Erscheinung und der ewigen Idee, auseinander.

Das Gottesreich war unmittelbar mit dem hebräischen Staate, und als dieser untergegangen, mit dem Gemeinwesen identisch. Wir haben nun noch die Hauptformen der objectiven Sittlichkeit und dann die der subjectiven Seite oder Moralität zu betrachten.

1. Die objective Sittlichkeit, als unmittelbare Einheit des rein-allgemeinen oder göttlichen und des allgemeinen Willens des hebräischen Volkes, hatte die Form der Theokratie; Jehova selbst wurde als der eigentliche König, Gesetzgeber und Richter angesehen, und die Organe des Volkswillens handelten nur in seinem Namen, waren daher im Verhältniß zu Jehova unselbstständig, im Verhältniß zu den einzelnen Bürgern des Gottesstaates aber mit absoluter Machtvollkommenheit ausgerüstet. Diese Grundbestimmung fand bei den verschiedenen Seiten der Repräsentation gleichmäßig statt, bei der königlichen, prophetischen und priesterlichen Auctorität, und der historische Unterschied der früheren und späteren Verhältnisse, namentlich des vorexilischen Staates und des nachherigen Gemeinwesens, betrifft nur einzelne Seiten. Es lag im Begriff der Stellvertretung Jehova's selbst, daß die wirkliche Macht in gewissen Individuen concentrirt wurde, und der Despotismus der Könige — den Ausdruck nach seinem Begriffe ohne üblen Nebensinn gefaßt — war durch die religiöse Betrachtung eben so gut sanctionirt als die Auctorität der beiden anderen Gewalten. Im empirischen Verlauf der Geschichte traten freilich alle drei Gewalten periodenweise in den Hintergrund, besonders vor der Willkühr der Magnaten, oder aber sie entsprachen ihrer Bestimmung nicht; diese Mängel fielen jedoch nur in die Erscheinung, nicht in die religiöse Anschauung selbst, wonach nur jene drei Gewalten absolute Berechtigung hatten. Da eine Mehrheit derselben gegeben war, so mußten sie sich einander bedingen, wenn auch nur auf indirecte Weise, und die abstracte Allgemeinheit des Willens oder die Willkühr erhielt dadurch schon formell eine Schranke, welche durch den bestimmteren Inhalt des göttlichen Gesetzes noch mehr befestigt wurde. Außerdem trat die besondere Erscheinung mit

ihren unmittelbar gegebenen Rechten der abstracten Allgemeinheit der Macht gegenüber und beschränkte dieselbe, wie denn in allen Staaten, welchesauf das Princip des Despotismus oder der Hierarchie gegründet sind, die besondere Erscheinung nie völlig dem abstracten Principe entspricht. In das hebräische Princip selbst fiel jedoch eine solche Besonderung der Machtfülle nicht, und von einer mosaischen oder prophetischen Constitution kann nicht die Rede sein. Die Vielheit der Individuen war in dieser Sphäre der objectiven Sittlichkeit nicht als frei anerkannt; sie waren nur frei in Ansehung des Rechts überhaupt, namentlich des Besitzes, wo das spätere Gesetz sogar eine periodisch wiederkehrende Ausgleichung des Unterschiedes einführen wollte, und zum Theil in Ansehung der persönlichen Freiheit, indem kein Hebräer auf Lebenszeit Leibeigener sein sollte. Selbst bei Verbrechen und Strafen wurde die persönliche Freiheit und Straffälligkeit erst später ausdrücklich anerkannt [1]), indem früher der Wille des Individuums in der Substanz der Familie oder des Geschlechts verschwand. Daß die besonderen Sphären des sittlichen Lebens mit der allgemeinen nicht organisch vermittelt wurden, lag in dem Verhältniß, worin nach dem Hebraismus das Moment der Begriffsallgemeinheit zu dem der Besonderung stand. Das Gesetz suchte freilich auch viele besondere Verhältnisse des Rechts und der Sittlichkeit durch den göttlichen Willen zu sanctioniren; diese abstract-allgemeine Weise, wodurch Verschiedenartiges, Nothwendiges und Zufälliges, wirkliches Moment des Begriffes und äußerlich aufgenommenes Gewohnheitsrecht, vom absoluten Willen abgeleitet wird, erscheint jedoch öfter nur als oberflächliche Einkleidungsform, die Elemente gehören zuweilen verschiedenen Standpunkten an, und entsprechen daher einander nicht. Die innere Durchbildung der sittlichen Verhältnisse innerhalb des hebräischen Princips ist im Gesetz sehr unvollständig geschehen, und tritt in den Sprüchwörtern nach manchen Sei-

[1]) S. 317.

ten schon viel deutlicher und consequenter hervor. Den meisten Einfluß äußerte das Princip, wenngleich später, auf die unmittelbare Sittlichkeit, die Ehe und das Familienwesen, deren wesentlich sittliche Grundlage anerkannt und selbst im Einzelnen durchgebildet wurde. Die späterhin, wie es scheint, allein übliche Monogamie, das Princip der Keuschheit, das sittliche Gefühl, welches sich im Verbot der Ehen aus zu nahen Verwandtschaftsgraden aussprach, das Recht des weiblichen Geschlechts, welches, nach den Sprüchwörtern zu schließen, mit der Zeit allgemein anerkannt wurde, und andere Seiten zeichneten diese Sphäre vortheilhaft aus, und manche ältere Gebräuche, wie das unbedingte Recht der Väter über die Kinder, der Kauf der Weiber, so wie auch die unsittliche, auf einen abstracten Rechtsgrundsatz gestützte Leviratsehe, scheinen bei der concreteren Gestaltung des sittlichen Geistes ganz verschwunden zu sein. Die verbindende Mitte zwischen dem Familienleben und dem Staate, das bürgerliche Gemeinwesen, trat dagegen ganz zurück und war in gewisser Hinsicht, nämlich als lebendiges Mittelglied zwischen jenen Sphären, gar nicht vorhanden, weder vor dem Exil, wo die Stammverhältnisse zwischen dem Familienverbande [1]) und dem Staate schwankten, noch in der nacheriliischen Zeit, wo das Gemeinwesen unter der hohenprieſterlichen Leitung einen von Außen abhängigen Staat bildete. Es gab freilich dem bürgerlichen Leben analoge Verhältnisse, wie ja an sich und als unorganisches Element in jeder Staatsverfassung alle Formen mitgesetzt sind, sie konnten aber in ihrer Ungebundenheit nicht als Moment des allgemeinen Willens erkannt werden, und die dahingehenden Gesetze mußten großentheils einen abstracten Charakter haben, wie die über Verkehr, Wucher und Zinsen, manche Sitten u. s. w. In der nacheriliischen Zeit muß sich allmälig zwischen beiden Extremen, der substantiellen Sittlichkeit des Fa-

[1]) Die Aeltesten, welche zunächst aus dem Familienverbande hervorgingen, behaupteten fortwährend großen Einfluß.

milienlebens und der reinen Allgemeinheit des Staates, ein vermittelndes Uebergang gebildet haben, da beide durch die Entwickelung der Geſchichte ihre Sprödigkeit verloren. Manche Inſtitute, wie die Synagogen, Schulen, Synedrien trugen ebenfalls dazu bei.

2. Was die Seite der Geſinnung oder Moralität betrifft, ſo iſt dieſelbe ſo weſentlich mit dem hebräiſchen Principe verbunden, daß die Frage nicht ſein kann, ob ſie überhaupt dadurch geſetzt ſei, ſondern nur, in welcher Form ſie ſich daraus entwickeln mußte. Die erſte Weiſe der Geſinnung beſteht in ihrer unmittelbaren Einheit mit der objectiven Sittlichkeit, ſo daß die That der einfache Ausdruck des Innern iſt, und auf die Möglichkeit, daß beide auseinandergehen können, nicht reflectirt wird. Sinkt die äußere Handlung zum Mechanismus herab, ſo wird das Innere als das Weſentliche herausgeſtellt, wie es von den Propheten dem äußeren Cultusweſen gegenüber geſchah. Noch ſpäter tritt dann die eigentliche Dialektik des Innern ein, wo die ſubjectiven Formen von Abſicht und Schuld, Gewiſſen und Tugend dem äußeren Verlauf der Handlungen und des Schickſals gegenübertreten. Bis zu dieſer Stufe der Moralität hat ſich das hebräiſche Princip entwickelt. Im Pentateuch macht ſich freilich die Seite der Geſinnung weniger geltend, was aber nur auffallen könnte, wenn man denſelben nach der älteren Meinung für die urſprüngliche Grundlage der hebräiſchen Religion und Sittlichkeit hielte; in dieſem Falle gab es allerdings wichtigere und nothwendigere Gegenſtände, welche dem Volke ans Herz gelegt werden mußten, als der größere Theil ſeines Inhalts war. Nach der richtigeren Anſicht von ſeinem Urſprunge und ſeiner Tendenz wird man es jedoch ganz erklärlich finden, daß die innerliche Seite nur in einzelnen Punkten oder wo ein älterer Geſetzescyklus überarbeitet wurde, wie im Deuteronomium, hervortritt. Deſto beſtimmter findet ſich dieſelbe in manchen gleichzeitigen und beſonders in ſpäteren Büchern, manchen Pſalmen, im Hiob und den Sprüchwörtern, wo ausdrücklich auf Lauterkeit des Herzens, der Gedanken und Wünſche gedrungen, oder

die Freude am göttlichen Gesetze, das Glück der Sündenvergebung u. s. w. gepriesen wird [1]). Niemals wird die Gesinnung für gleichgiltig erklärt und der äußeren Handlung als solcher, also in mechanischer Aeußerlichkeit, ein Werth beigelegt. — Verfolgen wir die Hauptmomente der Moralität selbst, so zeigt sich als der erste Schritt zu ihrer selbstständigeren Begründung die Anerkennung der subjectiven Freiheit, welche im Zeitalter Jeremia's aus dem Conflict des Subjectes mit der objectiven Sittlichkeit und mit dem Schicksal hervorging [2]). Das Individuum, die einzelne Seele, wurde aus der unmittelbaren Einheit mit dem objectiven Willen und dem Schicksal herausgenommen und für sich in Beziehung zu Jehova gesetzt; seine Handlung wurde als freie That gewußt, und die Zurechnung als persönliche. Die früheren Propheten hatten nicht gerade gegen dieses Princip gelehrt, hatten es aber auch nicht mit Bestimmtheit aus der objectiven Allgemeinheit herausgesetzt; den moralischen Standpunkt als solchen darf man daher nicht über Jeremia's Zeitalter hinausrücken. Wie das Böse nach hebräischer Ansicht nicht in die Substanz des Göttlichen oder die allgemeine Subjectivität, sondern in das endliche Subject fiel, so wurde auch die Schuld als eine subjective bestimmt und trat so der objectiven oder der Gesammtschuld, welche deshalb nicht aufgehoben zu werden brauchte, an die Seite. Die Vorstellungen vom neuen Bunde, welcher in's Herz geschrieben werden sollte, von der Beschneidung des Herzens, von der freien Willkühr, welche Leben oder Tod wählen kann [3]), und ähnliche gehören demselben Standpunkte an. Die Subjectivität ist darin als formelle Freiheit oder als Willkühr gefaßt, und das Object hat in dieser Formbewegung seine starre Aeußerlichkeit verloren. Als reine Form be-

---

[1]) Ps. 19, 8. ff. 32, 1. ff. 51, 12. Sprüchw. 4, 23. 15, 26. 16, 6. Hiob 6, 10. 31, 1. ff. u. a.

[2]) S. oben S. 317.

[3]) 5 Mos. 30, 15.

darf die Subjectivität eines Inhalts, welcher sie erfüllt, und welcher in einfacher Identität mit derselben das subjective Motiv zum Guten ist. Die objective Zweckbestimmung der Heiligung [1]) ist nur an sich im Selbstbewußtsein enthalten und hat deshalb keine eigentlich moralische Bedeutung; sie müßte dazu auch als der absolute Zweck für das Subject gewußt sein und ein Ringen nach Heiligung veranlaßt haben. Diese Bewegung des Selbstbewußtseins bildet aber den Uebergang zu der in sich unendlichen Individualität, und tritt auf Alttestamentlichem Standpunkte noch nicht ein, es sei denn als verschwindendes Moment. Eben so wenig konnte die Liebe gegen Jehova und den Nächsten, welche ihrem Begriffe nach die unendliche Formerfüllung ist, als allgemeines Motiv des Guten anerkannt werden; sie erscheint nur als einzelne Bestimmung [2]), nicht als Grundform. Die Maxime, daß der Mensch das Gute um des Guten willen thun solle, kann man in dieser Form auf religiösem Gebiete nicht erwarten; ihr wesentlicher Inhalt würde aber anerkannt sein, wenn der absolute Zweck, Heiligung, ewige Güter, auch als ein subjectiv-menschlicher bestimmt, und in der Form der Liebe die unendliche Bewegung des Selbstbewußtseins realisirt wäre. Wenn wir nun ein solches Motiv nach dem Grundbegriff des Hebraismus nicht erwarten können, so dürfen wir auch auf der anderen Seite die endlichen Motive der knechtischen Furcht vor Jehova und der Lohnsucht nicht zu schroff auffassen und zu sehr von dem objectiven Motiv der absoluten Zweckbestimmung trennen. Da der reale Zweck in die Ends

---

[1]) 3 Mos. 19, 2.

[2]) 5 Mos. 6, 5. 3 Mos. 19, 17. 18. Die Liebe gegen Jehova ist auch nicht mit der Liebe gegen den Nächsten in Verbindung gesetzt. Sonst wird als Motiv der Milde gegen den Nächsten (außer dem objectiven Princip des göttlichen Willens) angegeben, daß er ein Israelit, oder noch allgemeiner, daß er ein Geschöpf Gottes sei, und daß darin alle Menschen gleich seien. Hiob 31, 15. Sprüchw. 17, 5. u. a.

lichkeit ausblieb, so mußte dieselbe freilich Motiv der Rechtschaffenheit werden, indeß wurde das Maaß des äußeren Wohlergehens nicht genau nach dem der Rechtschaffenheit bestimmt, und die Ansprüche der letzteren konnten befriedigt werden, sobald nur keine absolute Disharmonie beider Seiten eintrat. Der Gerechte ist bei Wenigem glücklicher als der gottlose Reiche, und soll diesen nicht beneiden. Die innere Form des Selbstbewußtseins, Zufriedenheit, Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens, Freude an der Weisheit und Gerechtigkeit, bildete dabei ein Hauptmoment und überwog bei den Frommen die Seite der Lohnsucht. Eben so wenig war auch die knechtische Furcht, wie es nach manchen Theilen des Pantateuch scheinen könnte, in wirklich religiösen Gemüthern das hervorstechende Motiv; die Furcht Jehova's war zugleich Ehrfurcht und Scheu vor dem Heiligen, und bestimmte in dieser einfachen Weise den subjectiven Willen. Gleichwie im Zweckbegriff die absolute und endliche Bestimmung in unmittelbarer Einheit gesetzt war, so kehrt dasselbe Verhältniß auch in der moralischen Sphäre wieder, und es konnte demnach weder ein subjectiv-unendliches noch bloß endliches Motiv des Handelns geben. Die unendliche Seite blieb vorzugsweise in objectiver Weise dem Bewußtsein gegenüber, oder machte sich in unmittelbarer Einheit mit demselben, wie bei der prophetischen Erregung, als absolute Macht, als das verzehrende Feuer des unmittelbaren Gewissens [1]) geltend, vermittelte sich aber auch weiter zur Gestalt des guten Gewissens [2]), und bewirkte auf diese Weise, daß sich die formelle Freiheit im Kampfe mit den äußeren Mächten der Form der Tugend näherte. Der eigentliche Begriff der letzteren konnte freilich auf hebräischem Standpunkte keine Realität finden, weil derselbe eine höhere Form der subjectiven Freiheit voraussetzt. — Die Sphäre der Moralität war nach dem Bisherigen von den Hebräern am spätesten

[1]) Jer. 20, 9.
[2]) Hiob, 6, 10.

und am wenigsten ausgebildet. Der Geist hatte sich aus der Objectivität noch nicht wahrhaft in sich selbst zurückgenommen, eine tiefere Dialektik des Selbstbewußtseins, ein Kampf des inneren Lebens und ein Ringen nach dem Absoluten fehlte. Da dasselbe aber in objectiver Weise dem Bewußtsein gegenständlich war und somit seine eigene Bestimmung ausmachte, so war damit die Nothwendigkeit einer weiteren Durchbildung gegeben und der Hebraismus wies auch hierin, wie überhaupt in der unvollendeten Dialektik seiner Momente, auf den höheren Standpunkt des Geistes und der Freiheit hin.

2. Entwickelungsstufen des Begriffes.

§. 40. Die Entwickelungsstufen des Begriffes der Alttestamentlichen Religion sind bedingt durch das verschiedene Verhältniß, welches die Begriffsmomente zu einander hatten, und durch die ihm entsprechende Bewegung des Selbstbewußtseins. Hiernach lassen sich drei Hauptformen unterscheiden.

Die Momente, welche wir in ihrer Totalität als den Begriff der Alttestamentlichen Religion zusammenfaßten, sind nicht mit Einem Schlage gegeben, sondern durch einen längeren Proceß des Selbstbewußtseins entstanden. Es entsteht daher die Aufgabe, die Hauptstufen der Entwickelung zu unterscheiden und den Verlauf der Religion, welchen wir oben bei der kritischen Geschichte derselben betrachteten, hier als Entfaltung ihres Begriffes in höherer Einheit zu begreifen.

1. Was den Stufengang überhaupt betrifft, so müssen wir davon ausgehen, daß die hebräische Religion auf dem Boden der allgemeinen Subjectivität oder des subjectiven Begriffes steht. Nach diesem Charakter kann sie nicht in Anderes übergehen oder äußerlich vermehrt und beschränkt werden; der einfache Begriff enthält vielmehr, wenn er einfach gesetzt wird, seine Momente ideell in sich, und alle Veränderung kann nur Entfal-

tung, Realisirung der inneren Einheit sein. Dieß ist selbst dann der Fall, wenn gewisse Seiten durch äußere Veranlassung, sei dieselbe mehr positiver oder negativer Art, in's Bewußtsein treten und sonst wirkliche Momente des Begriffs, nicht bloß zufällige Erscheinungen sind. Wir können deshalb hier auch den Einfluß der Naturreligion auf der Seite liegen lassen; sie gilt für die ersten Stufen nur als einfache Schranke der Realität des Begriffes, wogegen sich dieser negativ verhält. Eine Stufe, auf welcher der Eine Gott neben anderen Göttern verehrt sei, mag dieselbe auch in der Geschichte vorkommen, kann es hier für uns nicht geben, weil der Begriff schon in seiner einfachsten Gestalt eine Mehrheit von Göttern ausschließt.

2. Die genauere Unterscheidung der einzelnen Stufen hat ihre großen Schwierigkeiten, nicht bloß in historischer Hinsicht, sofern die älteste Gestalt der Religion nur mangelhaft überliefert ist, sondern auch in Ansehung der inneren Entwickelung, weil das Princip seiner Natur nach weniger Formen erzeugt hat, die eben sowohl Totalitäten für sich bildeten, als auch in relativer Selbstständigkeit einander gegenübertraten. Auf vereinzelte Vorstellungen, wie etwa die seit dem babylonischen Exil aufgenommenen Elemente, oder auf die äußere Einkleidungsform des Inhalts und die Ausbildung einzelner Stücke des Cultus und des sittlichen Lebens kommt es bei der Unterscheidung der verschiedenen Standpunkte weniger an, als auf das innere Verhältniß der Begriffsmomente zu einander, und jene Einzelnheiten und Erscheinungsweisen haben nur Bedeutung, sofern sie von einem allgemeineren Zusammenhange getragen werden. Jener inneren Bewegung der Begriffsmomente entsprechen die verschiedenen Formen des Selbstbewußtseins, indem das Moment der Allgemeinheit seine Realität hat im Bewußtsein, das Moment der Besonderheit in der endlichen Subjectivität, welche das Bewußtsein hat, das Moment der Einzelnheit im eigentlichen Selbstbewußtsein, der sich vermittelnden Bewegung beider Seiten. Wie nun aber im einfachen Begriff alle Momente ideell gesetzt sind,

so auch in der ersten oder unmittelbarsten Weise des Selbstbewußtseins der Keim der weiteren Entfaltung; weder der einfache Begriff noch das unmittelbare Selbstbewußtsein verdienen diesen Namen im eigentlichen Sinne des Wortes, da der Proceß, worin sich die Momente entfalten, darin mitgesetzt sein muß, beide Formen müssen aber in Beziehung auf die Entwickelung, welche sie begründen, wiederum nach jenen Bestimmungen aufgefaßt werden. Die Schwierigkeit liegt nun besonders darin, diese erste Stufe der Begriffsentwickelung, die unmittelbare Einheit der Momente, zu begreifen, da der Act des Begreifens gerade in der Entfaltung der Seiten und ihrer Zusammenschließung zur Totalität besteht, während das Unmittelbare sich dem Begriff entzieht. Die hebräische Religion bietet in dieser Hinsicht Verhältnisse dar, wie sie kaum noch in irgend einer anderen vorkommen. Wo wir dieselbe zuerst in der Geschichte antreffen, entspricht sie ihrem Begriffe nicht; dieses Mißverhältniß findet aber auf dem Boden der allgemeinen Subjectivität, des subjectiven Begriffes selbst, statt, wir sollen diesen als werdend begreifen, da er nur in der Totalität der Momente, mag sie auch unmittelbar gesetzt sein, wirklich ist. Die hebräische Anschauung selbst und die danach gestaltete ältere Offenbarungslehre hob diesen Widerspruch auf unmittelbare und damit äußerliche Weise, indem sie den Begriff sogleich als vollendet voraussetzte und in die ältere Geschichte zurückverlegte, ein Verfahren, das eben so sehr der wahren Geschichte als dem inneren Verhältnisse der Begriffsmomente widerspricht. Unterscheiden wir hiernach drei Stufen, die Stufe der einfachen Allgemeinheit oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins, die Stufe der Besonderung oder des sich zur Objectivität entfaltenden Selbstbewußtseins, und die Stufe der Einzelnheit oder des aus der Objectivität in sich zurückkehrenden, concreten, Selbstbewußtseins: so müssen wir zu der Betrachtung der ersten Stufe sogleich die Ueberzeugung mitbringen, daß sie in ihrer Eigenthümlichkeit nur nach Maaßgabe der beiden darauf folgenden begriffen werden kann. In den späteren Stufen sind die früheren

enthalten, die Momente haben aber eine veränderte Gestalt angenommen. So lange der Begriff seine Momente noch weniger entfaltet hatte, mußten in der Erscheinung, dem gewöhnlichen Volksbewußtsein, viele Elemente enthalten sein, die ihm nicht entsprachen; die innere Vertiefung erscheint nach außen gekehrt als Ueberwältigen der Gegensätze, und das höhere Selbstbewußtsein kann erst eintreten, wenn die Sphäre der Objectivität dem Begriffe im Allgemeinen angemessen gestaltet ist. Auf den beiden ersten Stufen erringt der Begriff sein Dasein, und die vorkommenden Gestalten werden von der Folgezeit vorzugsweise als Offenbarung angesehen, nur daß die Folge der Stufen zum Theil umgekehrt wird, auf der dritten Stufe ist das objective Dasein vorausgesetzt, und der Proceß fällt nun in das einzelne Subject, welches sich mit dem Objectiven verständigt und versöhnt. Historisch betrachtet entspricht der ersten Stufe der Zeitraum von Mose bis ungefähr zum achten Jahrhundert, so daß die älteren Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, den Uebergang von der ersten zur zweiten Stufe bilden; der zweiten Stufe entspricht die Geschichte vom achten Jahrhundert bis zur Rückkehr aus dem Exile, und ihr gehört namentlich der Hauptinhalt des Pentateuch an; die dritte Stufe beginnt dem Keime nach schon im Zeitalter Jeremia's, vollendet sich aber erst in der nachexilischen Geschichte. Eine strenge Abtheilung nach geschichtlichen Perioden läßt sich indeß nicht durchführen und dient auch wenigér zum eigentlichen Verständniß. Eben so, wenig kann man die Stufen nach den Organen, welche dieselben repräsentirten, bestimmt unterscheiden, und statt der älteren Benennungen der patriarchalischen, mosaischen, prophetischen Entwickelungsstufe lassen sich keine andere an die Stelle setzen. Das ältere prophetische Bewußtsein entspricht allerdings der ersten Stufe, es hat sich aber mit der Zeit entwickelt und zieht sich bis in die dritte Stufe hinein. Der Pentateuch dagegen gehört fast ausschließlich der zweiten Stufe an, und das Verhältniß von Mosaismus und Prophetismus, welches man sonst

aufstellte, kehrt sich einem großen Theile nach um. Am wenigsten läßt sich den nachexilischen Büchern, namentlich den Sprüchwörtern, Hiob, Koheleth, Daniel ihre Stelle auf der dritten Stufe streitig machen. Als Repräsentanten derselben könnten demnach die Soferim im weitesten Sinne des Wortes gelten. Der wissenschaftlichen Betrachtung ist jedoch der äußere Schematismus, der sich an solche Namen knüpft, gleichgiltig.

§. 41. Auf der ersten Stufe ist der Begriff in einfacher Allgemeinheit gesetzt, und die geistige Individualität hat den Charakter des unmittelbaren Selbstbewußtseins, dem seine inneren Unterschiede noch nicht in objectiver Entfaltung gegenständlich geworden sind.

Die geistige Individualität entwickelt sich zuerst in aufsteigender Bewegung, nimmt sich aus der Besonderung des natürlichen Daseins in ihre Einfachheit zurück, und verhält sich daher in einfacher Negativität zur Naturreligion, als ihrer empirischen Voraussetzung. Da sie ihre concreteren Momente noch nicht entfaltet, so kann diese Negation nicht sogleich schlechthin ausschließend sein, sondern erscheint zunächst als subjective Befreiung und als Kampf, worin die Subjectivität allmälig ihr Selbstbewußtsein erringt. Das letztere ist erst dann wahrhaft vermittelt, wenn der Volksgeist, die Gemeinde, auf dem Boden der Subjectivität steht, und das Selbstbewußtsein sich mit seinem Objecte, dem Geiste der Gemeinde, zusammenschließt. Eine solche Durchdringung der Momente ist auf der ersten Stufe noch nicht vorhanden. Die geistige Individualität erscheint vielmehr in ihrer unmittelbaren Weise, als empirische Einzelnheit, welche sich noch nicht zum Geist der Gemeinde aufgeschlossen hat, als eine Reihe von Propheten, Geweiheten, Priestern, Dichtern, welche für sich mehr oder weniger jene Stufe errungen haben und auf den Volksgeist einwirken, aber nicht vermögen, ihn wahrhaft umzugestalten, und daher auch nicht im Stande sind, die concreteren Bestimmungen des Princips herauszusetzen. Denn wo noch nicht die

einfachſten und damit abſtracteſten Momente in der objectiven Sittlichkeit realiſirt ſind, da kann auch das Princip ſelbſt, oder das Selbſtbewußtſein ſeiner Organe, noch nicht innerlich durchgebildet ſein, weil es als lebendiger Proceß ohne die Seite der Objectivität oder Realität nicht gedacht werden kann. Obgleich jene Individuen ſich über den Standpunkt des Volksbewußtſeins erheben, ſo müſſen ſie auf der andern Seite in Einheit mit demſelben betrachtet werden, und zwar nicht bloß nach der objectiven Seite, ſofern ſich das höhere Princip im Volksgeiſt bethätigte, ſondern auch nach der ſubjectiven Seite, ſofern es daraus hervorgegangen iſt. Es macht in dieſer Hinſicht einen geringen Unterſchied, ob man das Princip von äußerlicher Offenbarung, oder von äußerer Anregung durch einen andern Volksgeiſt, oder aber aus der inneren Entwickelung des ſubſtantiellen Volksgeiſtes ableitet. Denn es war auf dieſer erſten Stufe in ſolcher Unmittelbarkeit und Einfachheit vorhanden, hatte ſo wenige objectiv befeſtigte Stützen und Leiter, daß man von jenen äußeren Anregungen immer wieder auf die Subſtanz des Volksgeiſtes hingewieſen wird. Die Tradition des Princips ging nicht, wie es in einem durchgebildeten Gemeinweſen der Fall iſt, als unbewußte Vermittelung von Statten, die in ſubſtantieller Weiſe an die folgende Generation kommt, in der Erziehung angeeignet wird und ſich dann zum Selbſtbewußtſein entfaltet, ſondern ſie war ein fortlaufender ſchöpferiſcher Act, welcher nach der Verſchiedenheit der Organe und Zeiten bald mehr bald weniger lebendig und umbildend eintrat. Die älteren Propheten namentlich wußten ſich unmittelbar durch das Princip ſelbſt beſtimmt, handelten nicht als die Ausleger und Lehrer einer traditionellen Wahrheit, ſondern als unmittelbar erleuchtete Boten Jehova's. Der Begriff der Religion war daher auf dieſer Stufe als Offenbarung geſetzt, und zwar in ihrer urſprünglichen Form als unmittelbares Selbſtbewußtſein, abſolute Erregung. In Beziehung auf die Subſtanz des Volksgeiſtes war dieſer Act die Bethätigung der in derſelben an ſich liegenden Energie des reinen Gedankens, wo-

durch ein Gegensatz und Vermittelungsproceß innerhalb der ursprünglichen Einheit hervorgerufen wurde. Dieses Verhältniß läßt sich auf bloß historischem oder reflectirendem Standpunkt nicht begreifen. Man sieht nicht ein, wie auf dem Boden der Naturreligion die geistige Individualität entstehen konnte, zumal da die Volksmasse noch Jahrhunderte lang den niederen Standpunkt mehr oder weniger festhielt, und jene Form, als ob sie ihr selbst fremd wäre, nicht anerkennen wollte. Da nun die Thatsache einmal vorliegt, so leitet man gewöhnlich die höhere Form entweder von äußerlicher Offenbarung und Ueberlieferung, oder von freiem Nachdenken einzelner Weisen ab. Die erstere Ansicht kehrt aber durch die Dialektik ihrer Seiten zur inneren Offenbarung zurück, und die zweite widerspricht der unmittelbaren Weise, wie das religiöse Princip in den ältesten Organen desselben thätig war. Das Denken war in jener Befreiung von der Nothwendigkeit der Substanz allerdings mitgesetzt, aber nicht als willkührlicher Act oder als Reflexion [1]), und man darf nicht einmal behaupten, daß das Bewußtsein von der Einheit des Göttlichen in einseitiger Bestimmtheit hervorgetreten und nach den verschiedenen Seiten vollendet gewesen, die anderen Momente des Selbstbewußtseins aber, namentlich die unmittelbare Weise der Sittlichkeit, davor zurückgedrängt seien. Zu dem Bewußtsein, daß das Göttliche eine übersinnliche Macht sei, haben sich auch wohl andere Völker, selbst einige der sogenannten Wilden, erhoben, ohne daß darin das Princip der wahrhaften Einheit und Heiligkeit gegeben wäre. Wie früh diese tiefere Bestimmung der Subjectivität bei den Hebräern Wurzel geschlagen, zeigt das alte Institut der Nasiräer, die früheste Weise, worin sich das unmittelbare Selbstbewußtsein Realität gab. Die beglaubigte Geschichte zeigt uns zwar das hebräische Princip als ein schon vor-

[1]) Reflexionen, wie sie noch de Wette (Bibl. Dogm. §§. 64. 65. 70. 113. 119. 130. u. a.) dem älteren Standpunkte der hebräischen Religion zuschreibt, lassen sich nicht einmal nach der einfach-historischen und psychologischen Ansicht rechtfertigen.

handenes, und es läßt sich deshalb die abstracte Möglichkeit denken, daß die Form des unmittelbaren Selbstbewußtseins, die uns bei den alten Propheten und Nasiräern begegnet, eine abgeleitete sei und auf eine Stufe höherer Klarheit, mag man sich dieselbe als Offenbarung oder als Contemplation vorstellen, zurückweise. Allein jene Möglichkeit verschwindet, wenn man die Entwickelung der Begriffsmomente, und zwar in ihrer Totalität, im Verhältniß zu den auf einander folgenden Gestalten des Selbstbewußtseins betrachtet. Die Vermittelung beider Seiten fällt ja in der Wirklichkeit zusammen, und die Form der unmittelbaren Einheit muß daher auf beiden gleichmäßig vorhanden sein. Diese Form ist aber überhaupt die erste, und eine Vermittelung der Momente, wie sie etwa in der Gesetzgebung des Pentateuch vorliegt, kann nicht wieder in die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins, wie sie in den älteren Zeiten erscheint, zurückgehen; das Selbstbewußtsein nimmt die objectiv gesetzte Seite allerdings später in sich zurück, seine innere Vermittelung ist dann aber nicht mehr unmittelbar, und die prophetische Erregung muß untergehen. Eben so wenig kann dem unmittelbaren Selbstbewußtsein eine freiere Weise der Contemplation vorangehen, die sich innerhalb desselben Princips bewegte, denn sie würde ebenfalls in einem äußeren Vermittelungsproceß der Begriffsmomente bestehen, diese waren aber noch nicht herausgesetzt, man müßte deshalb zu einer Vorstufe der Unmittelbarkeit zurückschreiten, käme damit aber nur bei derselben Stufe an, welche wir als die Geburtsstätte des Princips annehmen. Die allgemeine Erfahrung, daß Religionen nicht von der Volksmasse ausgehen, sondern von ausgezeichneten Individuen, Boten der Götter, Sehern, Priestern gestiftet sind, erhält nach dem Begriffe der hebräischen Religion die nähere Bestimmung, daß die erste Erscheinungsform derselben im Subjecte die unmittelbare Weise der in sich allgemeinen Subjectivität sein mußte, die heilige Begeisterung der Boten Jehova's, welche in seinem Namen auftraten, sich unmittelbar von ihm bestimmt wußten, und darin die höhere Nothwendigkeit ihr

Berufes erkannten. Die Form der in sich allgemeinen Individualität, welche dem objectiven Volksbewußtsein gegenübertritt, entspricht der einfachen Allgemeinheit des Begriffes, und umschließt daher die ursprüngliche Weise der göttlichen Offenbarung. Das objective Bewußtsein kann jener Form nicht sogleich entsprechen, weil jenes Selbstbewußtsein wegen seiner Unmittelbarkeit sich nothwendig von dem objectiven Geiste unterscheidet, damit zugleich aber die Macht verliert, den Unterschied aufzuheben. Wäre das irgendwie äußerlich gegebene Princip sogleich in das allgemeine Volksbewußtsein übergegangen, so wäre die Stufe der Unmittelbarkeit ganz übersprungen, und es gäbe eben so wenig Propheten und Geweihete als Offenbarung überhaupt, da die letztere die nothwendige Form des unmittelbaren Selbstbewußtseins ist, welche in der Erscheinung als Individualität auftritt. Der Pentateuch stellt es zwar so vor, als ob das ganze Volk die Theophanie Jehova's geschaut, und als ob die Offenbarung überhaupt, auch in der Urgeschichte, zuerst in objectiver Weise, und bei den Propheten erst in der Form des Selbstbewußtseins eingetreten wäre. Das Verhältniß beider Seiten stellt sich aber gerade umgekehrt (§. 37.); die ursprüngliche Weise fällt in die einfache Einheit des Selbstbewußtseins, und erst später wird das Moment des Bewußtseins in die Objectivität herausgestellt. Daß man späterhin die objective Seite wirklich als die erste ansah, erklärt sich ebenfalls aus der Dialektik des Selbstbewußtseins. Dasselbe weiß nämlich, sobald seine Momente in bestimmterer Weise auseinander getreten sind, die Seite des Bewußtseins oder das Object als seine Voraussetzung, vergißt daher den ursprünglichen Kreislauf der Seiten und stellt das Resultat, welches zugleich Voraussetzung ist, als das Ursprüngliche hin. Diese Dialektik kann aber erst auf der zweiten Entwickelungsstufe des Begriffes eintreten und hat für den gegenwärtigen Standpunkt keine Bedeutung. Das Object, welches dem unmittelbaren Selbstbewußtsein gegenübersteht, ist nicht, wie nach der Hypothese von einer Uroffenbarung des Begriffsinhaltes, die unbefangene Na-

türlichkeit, welche sich willig unter die Macht des Einen Zwecks beugt, sondern eine schon bestimmte Welt, der Standpunkt der Naturreligion und solcher rechtlichen und sittlichen Verhältnisse, welche ihrem Princip entsprechen. Das höhere Selbstbewußtsein weiß nun auf der einen Seite diese ganze Sphäre als ihm entfremdet, zieht sich in die Innerlichkeit als den einfachen, von den natürlichen Elementen gesäuberten Grund der Subjectivität zurück, weiß sich der Bestimmtheit durch das Natürliche gegenüber als frei und realisirt diese Freiheit in einzelnen Acten, besonders der Entsagung; auf der andern Seite erkennt es aber die Objectivität wiederum als sein eigenes Dasein, bezieht sich darauf, sucht sie partiell umzubilden, nimmt aber zugleich einzelne Seiten der endlichen Bestimmtheit in seine eigene Innerlichkeit auf. Denn der Begriffsinhalt, welchem es entspricht, ist erst als Princip gesetzt, ruft eine im Besondern noch unbestimmte Richtung hervor, und bedarf daher des näheren Inhalts, den die objective Welt darbietet. Dieser Inhalt entspricht aber dem Begriff weder an sich noch auch in der Weise, worin er mit dem Selbstbewußtsein zusammengeschlossen wird, es bedarf vielmehr eines langen Kampfes, die Objectivität wahrhaft zu überwinden. Die Momente, welche in der später vollendeten Totalität des Begriffes als einfache Folgerungen aus dem Grundprincip erscheinen, haben keineswegs sogleich diese Form; sie ist selbst ein lebendiger Proceß, welcher aber in der unmittelbaren Weise des Selbstbewußtseins nicht gegenständlich und übersichtlich vorliegt, sondern mehr instinktartig von statten geht. Man darf sich daher nicht wundern, daß der Kampf des höheren und natürlichen Princips im hebräischen Volksgeiste so lange gedauert hat, und das unbegreifliche Wunder, welches die hebräische Geschichte darbötte, wenn man die Angaben des Pentateuch streng-historisch faßte, verschwindet, wenn man nur die erste Stufe des Begriffes richtig auffaßt. Die Geschichte bietet dennoch, namentlich in der Mitte der Entwickelung, so schroffe Gegensätze dar, wie sie schwerlich in der religiösen Bildung eines anderen Volkes vorkommen;

dieſe Eigenthümlichkeit liegt aber in der Natur des urſprünglich in einfacherer Weiſe gegebenen Gegenſatzes des Begriffes und der Subſtanz, welcher ſich im weiteren Verlaufe bei der ſtufenweiſen Vertiefung des Princips zum Extreme ſteigern mußte. Einzelne Punkte dieſer Dialektik ſind zufällig, wie die verſchiedenen Formen des natürlichen Bewußtſeins, einzelne Organe, Zeitumſtände, beſondere Veranlaſſungen, wodurch das eine oder andere Princip äußerliche Realität gewann; die Nothwendigkeit lag theils in dem Kampfe ſelbſt, welcher durch die erſte Weiſe des Begriffs ſelbſt geſetzt war und daher indirect im göttlichen Rathſchluſſe lag, theils in der abſoluten Energie des Princips, welches immer neue Organe hervorrief, und bei jedem Siege, den es objectiv davontrug, auch an der intenſiven Entfaltung ſeiner Momente gewann. Die Geſchichte lehrt, daß die ganze objective Geſtaltung der hebräiſchen Religion auf dieſer erſten Stufe dem Begriffe derſelben noch nicht entſprach, weder in Anſehung des Cultus, noch des ſittlichen Lebens, noch auch, wie daraus nothwendig folgt, in Anſehung der religiöſen Vorſtellung ſelbſt. Rechtliche Verhältniſſe gewannen, wie es in der Natur der Sache liegt, früher Realität als eigentlich-ſittliche; viele derſelben waren den Hebräern nicht eigenthümlich, da auch der Standpunkt der Naturreligion ähnliche umſchließt, einzelne dagegen geſtalteten ſich dem höheren Princip entſprechend. Alle Anſtalten, welche für ſeine Gründung und Erweiterung vorhanden waren, hatten den Charakter der Unmittelbarkeit, ſelbſt noch auf der folgenden Stufe, wo das erſte in ſeinem Unterſchiede klare Selbſtbewußtſein des theokratiſchen Staates erwachte, und ſich objectiv in allgemeineren Reformen des Gemeinweſens ausſprach, und erſt auf der Stufe des eigentlichen Selbſtbewußtſeins traten auch geeignete Vermittelungsweiſen für daſſelbe in's Leben. Dieſe objectiven Erſcheinungen dürfen aber nicht getrennt werden von der inneren Beſtimmtheit des Selbſtbewußtſeins; es gehört vielmehr weſentlich zu ſeiner erſten Form der Unmittelbarkeit, daß es ſich mit ſeinem Unterſchiede, der objectiven Geſtaltung, noch nicht auf or-

ganische Weise zusammenschließt, daß es daher auch gar nicht im Stande ist, geordnete Vermittelungsanstalten aus sich zu entwickeln. Die älteste Form des Cultus und der prophetischen Thätigkeit liefert dafür den empirischen Beweis. Die einzelnen Momente des unmittelbaren Selbstbewußtseins lassen sich nicht aus dem Begriff ableiten, weil sie ihrer inneren Bestimmtheit nach demselben nicht entsprechen. Die Ergänzung dieser Seite giebt die, freilich bloß spärlich erleuchtete, Geschichte [1]). Nur in Ansehung der Zweckbestimmung ist hier noch zu bemerken, daß der Gegensatz und die relative Einheit des Universalismus und Particularismus, beide Seiten nach der späteren Begriffsbestimmung, nicht nach verwandten Vorstellungen des Orients und Alterthums überhaupt gefaßt, sich erst am Ende dieser ersten Stufe ausbilden konnte, was früher schon aus dem empirischen Verlaufe der Geschichte gefolgert wurde. Da auf der Stufe des unmittelbaren Selbstbewußtseins das Moment der Besonderung überhaupt noch nicht bestimmt herausgesetzt wurde, so konnte der Zweckbegriff auch jene Dialektik nicht durchlaufen. Am schärfsten tritt der Particularismus am Ende der zweiten Entwickelungsstufe ein, wo die unmittelbare Einheit des allgemeinen und besonderen Zweckes dem Bewußtsein in objectiver Totalität gegenständlich wird. Diese keineswegs einfache und alterthümliche Form stellt vorzüglich der Pentateuch dar, wogegen der erste Standpunkt das Moment des Allgemeinen und Besonderen eben so wenig ausgebildet, als innerlich vermittelt umfaßte.

§. 42. Auf der zweiten Stufe geht die einfache Allgemeinheit des Begriffes in ihre besonderen Momente auseinander, und das unmittelbare Selbstbewußtsein schließt sich zur objectiven Gestalt des allgemeinen Bewußtseins auf.

---

[1]) S. oben §. 21 — 24.

Bei dieſem Standpunkte treten wir erſt auf den Boden der Altteſtamentlichen Bücher, indem die älteren prophetiſchen Schriften und die älteſten Geſetze den Uebergang der erſten Stufe zu der zweiten darſtellen. Der einfache Begriff der Religion, die Befreiung der geiſtigen Individualität war vollſtändig errungen, und bildet jetzt die Vorausſetzung, iſt die Macht der gediegenen Subſtanz des Geiſtes, welche alle Sphären der Objectivität zu durchdringen und den Gegenſatz des natürlichen Bewußtſeins, welcher ſich immer mehr als Extrem darſtellt, zu überwältigen ſtrebt. Das Selbſtbewußtſein, auch wo es die Form des unmittelbaren Wiſſens behauptet, wie bei den Propheten, läßt beſtimmtere Unterſchiede in ſich zu, nimmt den Gewinn der objectiven Entwickelung in ſich zurück, und weiß ſich in dieſer lebendigeren Vermittelung mit dem gegenſtändlichen Bewußtſein als ausſchließende Einheit, welche den Gegenſatz nicht bloß an ſich, ſondern auch in der Wirklichkeit aufhebt. Der Unterſchied der ſubjectiven Begeiſterung und des objectiven Bewußtſeins wird dadurch mit der Zeit ausgeglichen. Jene Seite verliert das Unfreie und Zufällige, welches der Form der empiriſchen Einzelnheit, worin die geiſtige Subſtanz noch eingeſchloſſen war, den ekſtatiſchen Erregungen, dem Hellſehen, der einſamen Askeſe und dem abſtracten Feuereifer anhaftete; das unmittelbare Selbſtbewußtſein weiß die Beſonderung als ſeine eigene Bewegung, ſchließt ſich zur Milde auf, und ſetzt ſich in organiſchen Zuſammenhang mit dem objectiven Bewußtſein. Eben ſo hat die Seite des Beſonderen oder des gegenſtändlichen Bewußtſeins, indem verſchiedene Sphären dem höheren Principe dienſtbar geworden ſind, an ſeiner Aeußerlichkeit und Unangemeſſenheit gegen dasſelbe verloren. Die Religion Jehova's iſt zwar noch nicht in's Selbſtbewußtſein des Volks eingedrungen, hat ſeinen Willen noch nicht geheiligt und der Totalität ſeiner Vorſtellungen noch nicht den Grundcharakter der Idealität ertheilt; ihr Inhalt tritt aber jetzt in einer Reihe von Beſtimmungen dem Bewußtſein gegenüber, wird theils angeeignet, theils verworfen,

und der Anerkennungsproceß der Einen heiligen Macht gewinnt damit eine concretere Gestalt. So lange das Princip noch nicht innerlich entfaltet war, konnte ein solcher Vermittelungsproceß, wie ihn die prophetischen Bücher darstellen, nicht stattfinden. Es liegt in der Natur der Besonderung des Inhalts, daß die Bestimmungen des Selbstbewußtseins allmälig in die Objectivität treten und daß die letztere mit jenem in Wechselwirkung steht oder vielmehr in dem freierem Verhältniß, worin sich die Momente des Selbstbewußtseins bewegen. Deshalb lassen sich wiederum besondere Stadien innerhalb dieser zweiten Stufe unterscheiden. Zuerst war der Geist in unbefangener Einheit mit der Wirklichkeit und in unmittelbarer Production des besondern Inhalts begriffen; die Gegenständlichkeit war vom Act der Production noch weniger abgelöst, und der Zweck trat deshalb nicht in selbstständiger Weise dem Bewußtsein gegenüber, wie es immer nur der Fall ist, wenn die schöpferische Thätigkeit eine gewisse Totalität und ihr Inhalt die Bedeutung eines Resultats erlangt hat. Als dieß Letztere der Fall war, schaute das Bewußtsein seinen Verlauf in übersichtlicher Weise an und erhielt damit ein höheres Selbstbewußtsein seines welthistorischen Zusammenhanges und seiner Bestimmung, die vorher einfache Production ging aber auch schon in die Form der Reflexion über und war in einzelnen Sphären nicht mehr originell. Die erstere Form bildet den vorherrschenden Charakter der Entwickelung des achten und siebenten, diese der des sechsten Jahrhunderts (§. 25. 26.). Bei jener behauptete die Seite der Offenbarung ihren ursprünglichen, nun concreter gestalteten, Charakter, bei dieser ging sie in die vorherrschende Form des gegenständlichen Bewußtseins über, und erschien in objectiver Weise, sowohl in Ansehung des religiösen Inhalts selbst als der theokratischen Geschichtsbetrachtung. Namentlich war die Kette des Zusammenhanges, worin man die eigenthümliche Volksentwickelung, die Realisirung des göttlichen Zweckes, von der Urzeit an durch alle Stadien herabführte, Product der Reflexion und in dieser

Hinsicht von der ursprünglichen Anschauung der Geschichte und der einfachen Volkssage verschieden. Da in das erste Stadium dieser zweiten Stufe die eigentliche schöpferische Bewegung des hebräischen Geistes fiel, und zwar die concretere Gestalt derselben, so müssen hier die großartigsten Formen der ganzen Entwikkelung erscheinen. Denn auf der einen Seite dauerte die ursprüngliche Energie der Offenbarung, die Form des ursprünglichen Selbstbewußtseins fort, auf der anderen Seite umschloß sie aber auch eine Fülle des Inhalts, wie sie der ersten Stufe gefehlt hatte. Als jene Seite die Objectivität überwältigt hatte, mußte sie auch darin untergehen. Der Inhalt, obgleich in sich besondert, wurde noch von der ideellen Allgemeinheit des Selbstbewußtseins getragen, das göttliche Gesetz war keine Reihe äußerlich bestimmter Satzungen, sondern der sich kundgebende Wille Jehova's, die ideelle Macht der geistigen Substanz, und das Postulat einer höheren Gestaltung des theokratischen Staates, welches sich in den messianischen Weissagungen concentrirte, war lebendiges Glied in der Totalanschauung und zu keinem abstracten, außerhalb der historischen Entwickelung liegenden Elemente fixirt. Je weiter indeß die Entfaltung des besonderen Inhalts fortschritt, um so mehr mußten auch äußerliche und zufällige Elemente darin aufgenommen werden, da es in der inneren Bestimmtheit des Begriffes lag, daß die Extreme der Besonderung nicht wahrhaft zur Idealität verklärt werden konnten. Empirisch betrachtet ist im Gesetze die Besonderung des Inhalts nur unvollständig durchgeführt, was großentheils von historischen Umständen abhing, oder es sind Elemente sanctionirt, welche nur aus dem früheren Gewohnheitsrecht aufgenommen wurden. Diese zufällige Seite des Ganzen trat indeß in den Hintergrund; die Substanz war der objective Inhalt des Begriffes, das göttliche Gesetz in gegenständlicher Weise, und somit das Resultat der Dialektik des Selbstbewußtseins, welches als die an sich wirksame Voraussetzung des ganzen Entwickelungsganges nun auch an seine Spitze gestellt wurde, und als Offenbarung im höchsten Sinne

des Wortes galt. Die Production des hebräischen Geistes wurde zwar auch in der nacherilischen Zeit nicht gehemmt, sie erzeugte aber nicht mehr die Grundformen des objectiven Inhalts der Religion, war daher auch nicht mehr schöpferisch im eigentlichen Sinne des Wortes, und konnte daher auch nicht, wie das Gesetz und die Propheten, für Offenbarung gelten. Was die Realisirung der besonderen Begriffsmomente oder der objectiven Seite des Selbstbewußtseins betrifft, so erfolgte sie zuerst in den Reformen des Hiskia und Josia und später auf gründlichere und dauerhaftere Weise in der Einrichtung des neuen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exile. Die objective Seite des Selbstbewußtseins ist nämlich eben so wesentlich das Bewußtsein der Gemeinde und des Volkes, als die gegenständliche Weise des Gesetzes. Das letztere ohne Gemeinde, die es als ihren allgemeinen Willen anerkennt, ist kein wirkliches Gesetz; seine objective Feststellung ruft vielmehr unmittelbar die Tendenz hervor, demselben allgemeine Realität zu verschaffen. Hiskia's Reform wurde noch nicht auf dem Grunde eines geschriebenen Gesetzes vollzogen, wahrscheinlich, weil die einzelnen Bestimmungen desselben noch nicht zu objectiver Allgemeinheit zusammengezogen waren; sie hatte indeß den concreteren Begriff der Theokratie und der Gemeinde zum Princip, und bildet in der Sphäre des wirklichen Gemeinwesens die Grenze zwischen der ersten und zweiten Stufe. Denn früher war das Princip von der ausschließenden Einheit des göttlichen Willens und des objectiven Volksbewußtseins nur erst an sich vorhanden gewesen, und die Ausführung war nicht durch zufällige Umstände, einzelne Könige, Priester, historische Verhältnisse u. s. w. gehemmt worden, wie in der nachfolgenden Geschichte des hebräischen Staates, sondern durch die mangelhafte Entwickelung des Principes selbst. Partielle Herrschaft desselben und Durchbildung im Besonderen gingen in Wechselwirkung neben einander her, bis mit der Abschließung des Gesetzes auch seine objective Auctorität erfolgte.

§. 43. Der Begriff nimmt sich auf der dritten Stufe aus der Besonderung der Momente in die concrete Allgemeinheit zurück, das Selbstbewußtsein vermittelt sich mit dem objectiven Bewußtsein und erreicht in dem lebendigen Proceß seiner Seiten die bestimmtere Gestalt des Selbstbewußtseins.

Die beiden ersten Stufen bilden die Voraussetzung der dritten, das Moment der Allgemeinheit und Besonderung des Begriffs ist erhalten, die Bewegung fällt aber jetzt vorzugsweise in die Einzelnheit, welche aber nicht mehr empirische Einzelnheit ist und sich mit dem Allgemeinen nicht mehr unmittelbar identisch weiß, wie diese Form auf der ersten Stufe vorkam. Vielmehr ist das Moment der Besonderheit dazwischen getreten und vermittelt die Einheit jener beiden Seiten. Es ist der objective, nach einer positiven Offenbarung bestimmte Volksgeist, welcher den Einzelnen trägt und mit dem Göttlichen zusammenschließt, die frühere Unmittelbarkeit des Bestimmtwerdens durch das Absolute ist in der concreteren Vermittelung, wodurch sich das Selbstbewußtsein mit dem Objectiven durchdringt, zu Grunde gegangen. Der Kampf, wodurch früher das Princip in die objective Welt eingeführt und der Naturreligion gegenüber befestigt wurde, fällt nun in das Subject und bildet seine Orientirung im Objectiven, seine Versöhnung mit demselben, kurz die subjective Durcharbeitung der objectiven Voraussetzung. So lange das Selbstbewußtsein im lebendigen Produciren des objectiven Inhalts begriffen war, trat der Unterschied des Objectiven und Subjectiven nicht in der Weise hervor wie jetzt, und konnte daher auch nicht so aufgehoben werden. Man darf freilich den Uebergang der Stufen nicht zu schroff fassen; auch früher fanden sich ähnliche Formen des Selbstbewußtseins, sein eigentlicher Begriff konnte aber nicht eher vollendet werden, als die Gemeinde, der Volksgeist überhaupt dem Begriff entsprach und die Circulation des Geistes

einen wahrhaft allgemeinen Proceß bildete. Im Zeitalter Jeremia's, wo das geschriebene Gesetz zuerst dem Volkswillen vorgehalten wurde, finden wir auch schon die ersten Bewegungen des concreteren Selbstbewußtseins, und zur selbstständigeren Auffassung des moralischen Gesichtspunktes, welcher wesentlich dieser dritten Stufe angehört, wurde der Grund gelegt (§. 39.); dieselbe Form zeigte sich dann momentan in einigen späteren Werken, Ezechiel, dem zweiten Theile des Jesaia, wo neben der eigentlichen Production schon Contemplation und aneignende Verarbeitung des Gegebenen hergeht, ferner im Deuteronomium, sie erreicht aber ihren Culminationspunkt erst in den Sprüchwörtern, Hiob und Koheleth, namentlich den beiden letzteren. Es war nämlich keineswegs nothwendig, daß die Entwickelung des Selbstbewußtseins sich immer an den bestimmten Buchstaben der positiven Offenbarung hielt; vielmehr bildete der Totalinhalt derselben und der objective Glaube der Gemeinde die einfache Voraussetzung, und alle Anschauungen, Reflexionen, Zweifel bewegten sich innerhalb des Princips, betrafen die Versöhnung des Subjects mit einer ihm bekannten Weltordnung. Natürlich hatte auch diese Dialektik besonderen Inhalt, wie denn der Volksgeist selbst in der Bestimmung objectiver Verhältnisse nicht bei der gegebenen Offenbarung stehen bleiben konnte; es fehlte aber diesem neuen Inhalte die höhere Sanction, er war Lehre von Menschen, wenngleich von solchen, die durch den göttlichen Geist erleuchtet und geheiligt waren. Diese Ansicht war bei jener subjectiven Dialektik durch den Inhalt selbst bedingt, sofern derselbe nicht durch die objectiv-allgemeine Seite gesetzt, sondern nur aus der Vermittelung des Subjects mit derselben hervorgegangen war. Außerdem war jedoch der Abschluß der Offenbarung durch die historischen Verhältnisse und das Aufhören des Prophetenthums bedingt. Mittelbar wurde auf der dritten Stufe außer dem Moment des Besonderen auch das des Allgemeinen weitergebildet, indem die Weisheit, welche jetzt die höchste Form des Geistes bildete, viele Momente des Begriffes von ihrer zufälli-

gen Erſcheinungsform, worin ſie überliefert waren, ablöſte, und in reinerer Allgemeinheit ſetzte [1]). Das Princip kehrte ſo durch die Vermittelung der Stufen in ſeinen Anfang zurück, ſetzte ihn aber nun in wirklicher Allgemeinheit und wußte die Beſonderung als ideelles Moment innerhalb derſelben. — In äußerer Objectivität vermittelte ein feierlicher Cultus, Lehranſtalten, mit der Zeit auch Synagogen, das Selbſtbewußtſein der Gemeinde, Anſtalten, welche die frühere Zeit in dieſer Form nicht gekannt hatte. Die mehr zufälligen Erſcheinungen dieſer Stufe, wie manche ſeit dem Exil aufgenommene Vorſtellungen, Schriftauslegung u. ſ. w. laſſen ſich nicht aus der Entwickelung des Begriffes ableiten und fallen der hiſtoriſchen Betrachtung anheim. Dieſelbe lehrt auch, wie das einfache Princip zuletzt in unverſöhnbare Gegenſätze auseinanderging, eine Bewegung, welche an der Grenze unſeres allgemeinen Standpunktes liegt.

---

[1]) S. 570. ff.

Drittes Kapitel.

Verhältniß der Alttestamentlichen Religion zu den ihr vorangehenden Religionsstufen.

§. 44. Da der Begriff der Alttestamentlichen Religion zuerst nur in einfacher Allgemeinheit gesetzt war und eine schon für sich bestimmte Welt des objectiven Geistes vorfand, so war damit eine Beziehung und ein Kampf beider Seiten gegeben, worin die Seite des natürlichen Bewußtseins allmälig aufgehoben und zum verschwindenden Momente der freien Subjectivität herabgesetzt wurde.

Die Geschichte lehrt, daß der Zustand des natürlichen Bewußtseins und der Naturreligion sowohl bei anderen Völkern als bei den Hebräern selbst der Offenbarung vorangegangen, daß also die letztere ihren Boden, das endliche Bewußtsein, nicht in einfacher Unbestimmtheit und den Eindrücken der Offenbarung offen daliegend, sondern durch anderweiten Inhalt schon erfüllt und relativ gehemmt antraf, und daher nicht einfach bildend, sondern umbildend auftreten mußte. Dieses Resultat der historischen Kritik wird durch die Betrachtung der stufenmäßigen Entwickelung des Begriffes der Religion und des Selbstbewußtseins bestätigt und als nothwendig erwiesen, und es werden damit alle Hypotheſen von einer Uroffenbarung und Urweisheit, wie man sie auch immer durch die Phantasie auszuschmücken suchte, als unhistorisch und begriffslos zugleich verworfen. Es fällt damit

auch die Ansicht, daß die auf Naturanschauung beruhenden mythologischen Systeme der verschiedenen Völker des Alterthums von jener angeblich geistigen Uroffenbarung oder gar von den Vorstellungen und Instituten der Hebräer ausgegangen seien, der Zodiakus von den zwölf israelitischen Stämmen, die Vielheit der Götzen von den Engeln, die Bäthylien von Jacob's Salbsteinen u. s. w.; Meinungen, welche den beschränkten Gesichtskreis ihres Zeitalters so deutlich verrathen, daß sie gegenwärtig eben so wenig ernstlich vertheidigt [1]) als eigends widerlegt werden sollten. Man muß vielmehr umgekehrt annehmen, daß diejenigen Elemente in der hebräischen Religion, welche ihre Verwandtschaft mit den asiatischen Mythen und Gebräuchen nicht verhehlen können, von jenem untergeordneten Standpunkte aufgenommen seien. Dem höheren Principe waren diese Elemente zunächst äußerlich und wurden erst mit der Zeit idealisirt, nicht aber dem Volksgeiste, in welchem mit dem Erwachen jenes Princips sogleich ein Kampf beider Sekten und ein Proceß begann, der die natürlichen Bestimmungen jenem Principe irgendwie assimilirte. Das Resultat mußte nach den besonderen Entwickelungsstufen verschieden ausfallen und namentlich mußte in den ältesten Zeiten die äußere Erscheinungsform der Jehovareligion viele Bestimmungen enthalten, welche dem Begriffe nicht entsprachen und die noch nicht völlig überwundene empirische Voraussetzung desselben bildeten. Wurden späterhin, namentlich seit dem babylonischen Exile, noch manche Elemente aufgenommen, so geschah es in anderer Weise als früher; der Begriff hatte sich jetzt entwickelt und daher die Macht erhalten, die fremden Elemente sogleich ihres rein-natürlichen Gewandes zu entkleiden und in der höheren Totalität der übrigen Momente verschwinden zu lassen. — Die Geschichte selbst hat diesen Proceß dargestellt, und es bleibt uns hier nur übrig, einige allgemeinere Gesichtspunkte anzugeben und diejenigen Seiten, welche nicht unmittelbar in der Geschichte vorkamen, nachzuholen.

[1]) Kaiser: Comment. in priora Genes. capita. 1829.

§. 45. Die Alttestamentliche Religion als Resultat des Kampfes beider Principien muß daher Elemente enthalten, welche nicht ursprünglich durch ihren Begriff gesetzt oder offenbart sind, und sich auch von den roheren Vorstellungen innerhalb ihres eigenen Standpunktes unterscheiden. Diese Elemente haben zwar ihre ursprüngliche Bedeutung verloren, lassen sie aber noch erkennen, finden sich im Zusammenhange der Naturreligion wieder und werden zum Theil noch von der hebräischen Sage in ihrer ursprünglichen Form mit dem Jehovadienste in Verbindung gesetzt.

Es handelt sich hier um den wissenschaftlichen Beweis für den Erfahrungssatz, daß der Kampf beider Principien für die Religion Jehova's kein rein-negatives Resultat gehabt habe. Faßt man den Pentateuch als ein streng-historisches Werk auf, so verliert man den größten Theil der Geschichte von der Alttestamentlichen Religion, und muß dann freilich auch den positiven Einfluß der Naturreligion fast gänzlich leugnen. Man kann dann nur zugeben, daß der Gesetzgeber, Jehova oder Mose, auf manche Vorstellungen und Gebräuche der Naturreligion Rücksicht genommen und dieselben bald einfach sanctionirt, bald umgebildet, bald aber ausgeschlossen habe [1]). Dieses Verfahren würde aber nur Sinn und Nothwendigkeit gehabt haben, wenn jene Elemente den Hebräern nicht mehr fremd waren oder es vorauszusehen war, daß sie dereinst bei ihnen Eingang finden würden, was bei vielen unerweislich ist. Die Geschichte hätte bewiesen, daß jene vorläufige Umbildung wenig oder gar nichts geholfen hätte, indem das Volksbewußtsein den natürlichen Boden, über welchen es da-

[1]) So Spencer, Warburton u. A.

durch emporgehoben werden sollte, noch Jahrhunderte lang behauptete. Anders stellt sich die Sache, wenn der Pentateuch auf die zweite Entwickelungsstufe der hebräischen Religion gesetzt wird, wie es die historische Kritik in völligem Einklang mit der begriffsmäßigen Erkenntniß lehrt. Dann haben jene Elemente im Volksbewußtsein selbst einen dialektischen Kreislauf zurückgelegt, sind nicht äußerlich und vorläufig, sondern durch die Geschichte selbst überwunden, und die Seite des Begriffes oder der Offenbarung wird in lebendigem Zusammenhange mit der Erscheinung aufgefaßt. Wir müssen nun ein allgemeines Kriterium angeben, wonach mit Sicherheit solche Elemente, welche ursprünglich der Naturreligion angehörten, von den übrigen ausgeschieden werden können. Die genauere Scheidung beider Seiten hat im Einzelnen Schwierigkeit, da in allen Volksreligionen eine Reihe roher Vorstellungen und Gebräuche vorkommen, von denen es öfter schwer zu bestimmen ist, ob sie als die äußerste Grenze der Erscheinungsform eines Princips, oder aber als Elemente eines untergeordneten Standpunktes zu betrachten seien [1]). Die Volksmeinungen aller Zeiten haben mehr Aehnlichkeit mit einander, als die bestimmt entwickelten Principe, und es läßt sich deshalb z. B. aus der Verwandtschaft mancher Vorstellungen des hebräischen und des homerischen Volksglaubens nichts weiter folgern in Ansehung der Ueberzeugung der Weisen beider Zeiten [2]). So flossen gewiß auch viele Elemente des hebräischen Volksglaubens mit dem kanaanitischen, babylonischen, persischen u. s. w. zusammen, um so mehr, da die Principe, welche den eigentlichen Mittelpunkt bildeten, mehr oder weniger abstract und nicht im Stande waren, die an der Peripherie liegenden Punkte gänzlich zu verklären. Der Volksglaube machte daher das bindende Mittelglied aus zwischen den hebräischen Götzendienern und den

---

[1]) Vergl. Plessing: Memnonium II., 532. ff.

[2]) Köster: Erläuterungen der heil. Schr. aus den Klassikern. S. 15.

treuen Verehrern Jehova's. Nun ist es aber ausgemacht, daß nicht bloß die erzählenden Stücke des A. T., sondern auch Gesetze, prophetische und lyrische Werke einzelne Seiten des roheren Volksglaubens darstellen, welcher von der eigentlichen Ueberzeugung der Erleuchteten und Weisen, von denen der Inhalt des A. T. vorzugsweise abzuleiten ist, unterschieden werden muß. In dieser Hinsicht können die rohen Meinungen von der göttlichen Gegenwart an einem bestimmten Orte, von der Gotteslade, von der Wirksamkeit der Opfer und ihres lieblichen Dampfes, von den Orakeln, welche durch Vermittelung äußerer Dinge gegeben werden, von der Unterwelt und Todtenbeschwörung, von der göttlichen Wunderkraft, die sich durch natürliche Dinge offenbart, durch das Rauschen der Bäume, den Blitz, welcher das Opfer anzündet, Bileam's Eselinn u. s. w. nicht bestimmt der Naturreligion vindicirt werden. Selbst bei vielen Mythen der Genesis, welche von den Hebräern aus dem babylonisch-persischen Sagenkreise adoptirt sind, tritt das Moment der Naturreligion fast ganz in den Hintergrund, und würde ohne anderweite Indicien kaum als solches erkannt werden, wie bei den Göttersöhnen, der Schlange des Paradieses, der Fluthsage, dem babylonischen Thurmbau u. s. w. Die Vorstellung von Wundern hat nach hebräischer Ansicht einen so weiten Umfang, daß sich vielerlei untergeordnete Formen, die dem Begriff der Religion eigentlich nicht entsprechen, darin aufnehmen lassen, besonders in der mythischen Anschauung, die nie ganz consequent ist. Daß Jehova persönlich auf Erden erscheint, statt seine Boten zu senden, daß er gar mit einem Sterblichen kämpft, sich von Angesicht zu Angesicht schauen läßt, und dergleichen kann nur im Mythus vorkommen, da es der Grundüberzeugung widerspricht, geht aber dort in die weite Sphäre des Wunders auf und steht über dem Standpunkt der Naturreligion, welche zwar ähnliche Göttererscheinungen kennt, dieselben aber in einem anderen Totalzusammenhange auffaßt. Zu den indifferenten Seiten gehören auch wohl die Jehovabilder, wenn sie sonst Menschengestalt hatten;

denn in dieſem Falle entſprachen ſie zwar nicht dem Begriffe, gehörten aber auch nicht der Naturreligion an. Die allgemeine Subjectivität konnte in keiner beſonderen Erſcheinungsform angemeſſen dargeſtellt werden, und wenn die Propheten in ihren Viſionen oder die religiöſe Vorſtellung überhaupt Jehova Menſchengeſtalt beilegte, ſo bildete dieſelbe die Anſchauungsform der Subjectivität überhaupt, weshalb kein Mythus und kein Prophet Thiergeſtalten zur Erſcheinungsform Jehova's machte; die Subjectivität ſchloß ſich aber nicht weſentlich mit der Menſchengeſtalt zuſammen, wurde vielmehr über dieſe Schranke erhaben gewußt. Hätten die Hebräer plaſtiſchen Kunſttrieb gefühlt und Jehova dargeſtellt, ſo würden ſie die koloſſale Mannsgeſtalt gewählt haben; jener Trieb läßt ſich aber wiederum nicht außer Zuſammenhange mit ſonſtiger Umgeſtaltung des Begriffes denken, und hat eben nach der ächt-hebräiſchen Beſtimmung des letzteren gefehlt. Ausdrücklich bekämpft werden aber nur Idole, Bilder Jehova's in Thier- oder Menſchengeſtalt, welche als gegenwärtiger Gott angeſehen wurden und in dieſer Hinſicht dem idealen Principe zuwiderliefen. Da zwiſchen der Geſtaltung der Bilder kein Unterſchied gemacht und alle zum Götzendienſte gerechnet worden, ſo müſſen wir auch ſelbſt die Bilder in Menſchengeſtalt wenigſtens an die Grenze der Naturreligion rücken. Auf der anderen Seite wurden aber auch viele Elemente als ächt-hebräiſch anerkannt, welche urſprünglich wirklich der Naturreligion angehörten, dieſe Bedeutung aber mit der Zeit verloren hatten. Zu ihrer Ausſcheidung kann uns deshalb die Anſicht des A.T. nicht zur Richtſchnur dienen; das Kriterium liegt vielmehr darin, daß dieſe Elemente auch ſonſt im Zuſammenhange der Naturreligion vorkommen und dort ihre urſprüngliche Bedeutung behaupten, daß dieſelbe aber durch das hebräiſche Princip verwiſcht oder umgedeutet wurde. Von manchen derſelben müſſen wir freilich die urſprüngliche Bedeutung erſt errathen, wie z. B. von der Beſchneidung; ſie iſt aber ſelbſt in dieſem Falle gewiſſer oder doch wahrſcheinlicher als die Meinung, daß die abgeſtumpfte hebräi-

sche Bedeutung die erste gewesen sei. Von anderen können wir dieselbe in der hebräischen Geschichte selbst noch verfolgen, wie von der Weihe der Erstgeburt in Beziehung auf frühere Menschenopfer, vom Passa, den himmlischen Heerschaaren, dem Satan; von anderen wird es ausdrücklich berichtet, daß sie von einem andern Volke zu den Hebräern gelangten, wie von den Tempelsymbolen. Die Seiten, welche mit Sicherheit ausgemittelt werden können, müssen für die weniger sicheren mitbeweisen. Daß einzelne Formen der älteren Geschichte, wie die Stiersymbolik, wodurch Jehova dargestellt wurde, die heiligen Kühe, welche in David's Zeitalter den Wagen mit der Gotteslade zogen, das heilige Feuer, welches einst wahrscheinlich dem Heerzuge vorangetragen wurde und später in das Symbol der Wolken- und Rauchsäule überging, die feurigen Theophanieen und dergleichen auf den Standpunkt der asiatischen Naturreligion hinweisen, leuchtet von selbst ein. In der späteren Anschauung der Hebräer ist das sinnliche Element, welches vorher positive Bedeutung hatte, zum bloßen Zeichen oder Symbol herabgesetzt oder aber gänzlich aufgehoben. Wo das Erstere geschah, läßt sich auf die ursprüngliche Bedeutung leicht ein Schluß machen, und das sinnliche Zeichen selbst, welches bei anderen Völkern in der ursprünglicheren Form erscheint, zeugt unwiderleglich dafür, daß es nicht durch den reinen Begriff gesetzt oder offenbart wurde; im zweiten Falle dagegen, wo das sinnliche Zeichen nur als verschwindend vorkommt, wie bei den Engeln und dem Satan in den himmlischen Heerschaaren und der Schlange des Paradieses, hat man öfter den Standpunkt der Naturanschauung überspringen und den ideellen Gehalt solcher Vorstellungen von göttlicher Offenbarung ableiten wollen. Man hat daher ein ursprünglich vorhandenes Reich höherer Geister vorausgesetzt, von denen ein Theil, der Satan und die Dämonen, später gefallen sei. Diese Anschauung findet sich allerdings in späteren Zeiten, ist aber in dieser Form dem A. T. fremd; der Zusammenhang dieser Elemente mit der Naturreligion lehrt vielmehr, daß sie auf

ganz anderem Wege in das hebräische Bewußtsein getreten sind. Da diesen Gestalten selbst die Form des eigentlichen Selbstbewußtseins abgeht, so konnten sie auch keinen Inhalt der ursprünglichen Offenbarung ausmachen, da diese nothwendig die Form des unmittelbaren Selbstbewußtseins hatte. Es zeigt sich hier die dogmatische Bedeutung, welche die gegenwärtige Untersuchung hat. Alle Elemente, welche ursprünglich der Naturreligion angehörten und später auf dem Standpunkte des A. T. nicht wahrhaft in den Begriff dieser Religion, in die allgemeine Subjectivität und das Selbstbewußtsein aufgingen, fallen bloß der religiösen Vorstellung, dem Bewußtsein, anheim, bilden nur Accidenzien der Religion und müssen von ihrem Offenbarungsbegriffe ausgeschlossen werden. Bei unserer Darstellung des Begriffes durften wir daher keine Rücksicht darauf nehmen als nur in so weit, daß wir darin eine Schranke für die ersten Entwickelungsstufen desselben erkannten. Es fragt sich dann weiter, in welchem bestimmteren Verhältniß zum eigentlichen Begriffsinhalte jene Elemente auf den verschiedenen Stufen der Geschichte standen. Bevor wir zu ihrer Beantwortung schreiten können, entsteht uns indeß noch eine andere Frage, ob nämlich der einfache Begriffsinhalt selbst entweder durch die Vermittelung jener Elemente oder unabhängig davon von einem anderen Volke zu den Hebräern gekommen sei. Denn stellt man alle jene Elemente zusammen, so sind darin in verschiedenen Formen und Beziehungen fast alle Grundbestimmungen der asiatischen Naturreligion ausgedrückt, und da dieselbe nicht von den Hebräern oder den Canaanitern überhaupt erfunden ist, sondern eine ältere gemeinsame Wurzel hat, so zeigt sich die Möglichkeit, daß auch das Princip der Idealität auf einem fremden Boden entstanden sei. Die hebräische Originalität in Ansehung desselben scheint besonders noch durch den Umstand gefährdet zu werden, daß mehrere Völker, mit welchen die Hebräer unmittelbar oder mittelbar in Berührung kamen, wie Aegypter, Phönizier, Babylonier, Meder und Perser, früher als die Hebräer

ſelbſt zu einer anſäßigen Lebensart und dem Culturzuſtande übergegangen waren.

§. 46. Aus der wahrſcheinlich ausländiſchen Grundform des Namens Jehova kann der nicht-hebräiſche Urſprung des Altteſtamentlichen Princips nicht gefolgert werden, da es nicht zu erweiſen iſt, daß mit jenem Namen immer dieſelbe Vorſtellung verbunden geweſen wäre. Die innere Entwickelung des hebräiſchen Geiſtes im Vergleich mit der Religionsgeſchichte der benachbarten Völker ſpricht vielmehr dafür, daß der Begriff der Altteſtamentlichen Religion nach ſeinem wahren Gehalte den Hebräern offenbart iſt.

Die Frage nach dem ausländiſchen Urſprunge des Namens Jehova auf der einen und des hebräiſchen Princips auf der anderen Seite iſt wohl zu unterſcheiden, da jener Name die Eigenthümlichkeit des letzteren nicht ausdrückt, ſelbſt in dem Falle nicht, daß man die Bedeutung, welche die Hebräer daran knüpften, für die urſprüngliche hielte.

1. Der Name Jehova iſt vielfach von anderen Völkern abgeleitet, von Aegyptern, Phöniziern, Perſern, Indern u. ſ. w. Der ägyptiſche Urſprung desſelben würde ſehr nahe liegen, wenn man die Angaben des Pentateuch hiſtoriſch faßte, auf der einen Seite, daß der Name gerade beim Auszuge aus Aegypten durch Moſe bei den Hebräern eingeführt, auf der anderen Seite, daß Moſe am ägyptiſchen Hofe erzogen, und daß jene Einführung in Verbindung mit einem zuſammengeſetzten Prieſterweſen und Ritualgeſetze geſchehen ſei. Da die Menge ſolcher endlichen Beſtimmungen eben ſo wenig als ein Gottesname im eigentlichen Sinne offenbart ſein kann, ſo müßte man Beides als von den Aegyptern entlehnt betrachten, und die Unmöglichkeit, dasſelbe in der ägyptiſchen Geſchichte nachzuweiſen, mit der Mangelhaftigkeit der uns überlieferten Nachrichten über das alte Aegypten

entschuldigen [1]). Daß die meisten Gelehrten bei der Ableitung jenes Namens gerade auf Aegypten verfallen sind, hat unstrei-

[1]) Man hat den Namen Jehova bei Aegyptern und Phöniziern nachweisen wollen, die Beweise dafür sind aber ganz unhaltbar. S. Tholuck: Ueber Ableitung des Namens Jehova u. s. w. in Dessen Lit. Anzeiger 1832. St. 27—30. Bei Diodor (I, 94.) wird *IAΩ* und bei Philo von Byblus (Euseb. praep. ev. I, 6. Sanch. Fr. p. 2.) *IEFΩ* als Gott der Hebräer genannt. Das angebliche Orakel Apollo's (Macrob. I., 18.), worin Jao mit Zeus und Helios, als seinen Erscheinungsformen, identificirt wird, ist gewiß ganz späten Ursprunges und scheint von einem judaisirenden Gnostiker herzurühren (Jablonsky Panth. Aegypt. I., 252.). Denselben Ursprung haben die Abraxasgemmen, worauf der Name Jao vorkommt (Bellermann: Ueber die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde St. 2.). Die Form Jao giebt nicht einmal die wahrscheinlich hebräische, und eben so wenig die wahrscheinlich ursprüngliche Aussprache des Namens wieder; wenigstens läßt sich aus diesen späteren Zeugnissen nichts dafür folgern, wie es in Beziehung auf die Abraxasgemmen von Bellermann und Hartmann (Forsch. über die BB. Mose's S. 149.) geschehen ist. Die bekannte Inschrift am Tempel der Isis zu Sais (Plutarch de Is. et Osir. C. 9.: *ἐγὼ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον καὶ τὸν ἐμὸν πέπλον οὐδεὶς πω θνητὸς ἀπεκάλυψεν*) ist, wenn auch ächt, doch gewiß späteren Ursprungs, indem Isis nach pantheistischer Weise als Weltseele vorgestellt ist, ähnlich der syrischen Göttinn. Der dabei zu Grunde liegende Begriff der Ewigkeit ist keineswegs der hebräische der absoluten Subjectivität, und der Name Jehova könnte davon nicht einmal copirt sein, wenn er auch den Begriff der Ewigkeit ausdrückte, was aber gar nicht erweislich ist. Noch andere Spuren des Namens Jehova bei den Aegyptern, wie die durch Necho vollzogene Namensänderung des Eljakim in Jojakim (2 Kön. 23, 34. v. Bohlen: Genesis Einl. S. 104.) und eine mißverstandene Stelle des Buches *περὶ ἑρμηνείας*, wonach die ägyptischen Priester durch die sieben Vocale den Göttern Lob sangen, worin man dann öfter den (falsch ausgesprochenen) Namen Jehova wiederfand (bes. Gesner's Hypothese: de laude Dei apud Aegypt. Comment. Soc. Gotting. An. 1751. T. I. S. dagegen Tholuck a. a. O.), haben auch nicht einmal einen Schein von Wahrscheinlichkeit. Ueber den angeblich chinesischen Jehova s. Tholuck S. 222., und über die chinesische Grundanschauung und angebliche Dreieinigkeit Stuhr: Die chinesische Reichsreligion u. s. w. (Berlin 1835.) S. 3. ff.

tig seinen Grund in den angegebenen Verhältnissen. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn man von der kritischen Ansicht der älteren hebräischen Geschichte ausgeht. Denn damit fällt ebensowohl die Meinung von dem hohen Alter der religiös-priesterlichen Institute bei den Hebräern, als auch die Ueberlieferung von Mose's Erziehung und von der damals geschehenen Einführung des Jehovanamens in den hebräischen Cultus. Aegypten verliert somit seine näheren Ansprüche an die Originalität der hebräischen Institute und des Gottesnamens; die Wahrscheinlichkeit, daß der letztere von außen oder aus einem früheren Zusammenhange der Hebräer mit anderen asiatischen Völkern überliefert sei, bleibt jedoch, da sie hauptsächlich auf der Form dieses Namens beruht. Von den Hebräern wurde derselbe höchst wahrscheinlich Jahveh [1]) ausgesprochen, woraus sich theils die verschiedenen Umbildungen und Abkürzungen desselben, theils die Anspielungen auf seine Bedeutung am besten erklären. Man knüpfte daran die Vorstellung der Unveränderlichkeit, was gewiß gleichzeitig mit der hebräischen Formation des Namens geschah; diese muß aber wiederum älter sein als die damit zusammengesetzten Eigennamen, und daher in das höhere Alterthum hinaufreichen, wenngleich die Wahrscheinlichkeit bleibt, daß die Hebräer selbst den Namen ursprünglich anders aussprachen und erst bei späterem Nachdenken über seine mögliche Bedeutung die Aussprache mehr nationalisirten. Die spätere Bedeutung und damit zugleich die Form kann nämlich nicht ursprünglich von

[1]) יְהוָה (Theodoret Quaest. XV. ad Exod. καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται ΙΑΒΕ, Ἰουδαῖοι δὲ ΙΑΩ.), als Aorist von הָיָה=הָוָה und daraus zu einem Nomen fixirt nach der Analogie von יִצְחָק. Ewald's hebr. Gram. §. 248. Hitzig's Com. z. Jesaia S. 4. vergl. Gesenius Handwörterb. u. d. W. Die Anspielungen auf die Bedeutung des Seins d. i. des Bleibens, der Unveränderlichkeit, finden sich 2 Mos. 3, 14. (wo zugleich auf die Form des Aorist hingedeutet wird) Hos. 12, 6; sie sind aber nicht recht natürlich, und die Mehrzahl der Hebräer hat wohl nicht an jene Bedeutung gedacht.

den Hebräern erfunden oder ihnen offenbart und zur eigenthümlichen Bezeichnung ihres Nationalgottes erhoben sein. Denn der Begriff der Unveränderlichkeit liegt keineswegs im einfachen Verbalstamme, um ihn auszudrücken mußte vielmehr das Verbum wiederholt werden [1]) und konnte ihn selbst dann noch nicht deutlich genug bezeichnen. Außerdem begreift man nicht, wie gerade der Aorist oder eine daraus gebildete Nominalform gewählt werden konnte; dieß läßt sich wohl denken, wenn eine einzelne Eigenschaft oder eine charakteristische Handlung zur Bezeichnung eines Individuums gebraucht wurde, wie bei dem Namen Jakob, aber nicht, wo eine unbedingte, nach ihrer eigenen Bestimmung sich schlechthin gleichbleibende Eigenschaft, also eine wesentliche Gedankenbestimmung ausgedrückt werden sollte. Schon deshalb würde es auch nicht erlaubt sein, den Begriff des reinen Seins als die Grundbedeutung anzunehmen; hiergegen spricht aber außerdem noch die Unangemessenheit der Bezeichnung zum concreteren Begriffe Jehova's, da die unendliche Subjectivität eine viel tiefere und reichere Bestimmung ist als das abstracte Sein. Der angeblich ältere Name Jehova's: El schaddai [2]) d. i. „der allmächtige Gott" würde bezeichnender gewesen und später also durch einen weniger angemessenen verdrängt sein. Man hat längst bemerkt, daß eine so abstracte Bezeichnung sich zum Namen eines Nationalgottes nicht schicke, und hier um so weniger, da den Hebräern der reine oder speculative Begriff des Seins unbekannt war [3]). Der Begriff des Urgrundes im Ge-

[1]) 2 Mos. 3, 14.

[2]) 2 Mos. 6, 3.

[3]) Die Analogie des indischen Svajambhû: der durch sich selbst Seiende, paßt schon deshalb nicht, weil dieser Name nicht das abstracte Sein, sondern die Subsistenz als Grund ihrer selbst ausdrückt. Wäre es gewiß, daß derselbe erst der späteren philosophischen Speculation seinen Ursprung verdankte (v. Bohlen: Genesis Einl. S. 103.), so würde er um so weniger hierher gehören. Vergl. indeß Johannsen: Die kosmogon. Ansichten der Inder und Hebräer S. 7.

genſatze zum geſchaffenen Daſein kann ebenfalls nicht darin liegen, weil in dieſem Falle das einfache Sein näher beſtimmt ſein müßte; die hebräiſche Sprache bot dafür auch paſſendere Ausdrücke dar. Wollte man endlich die Beſtimmung des Seins im populär-hebräiſchen Sinne von der Exiſtenz verſtehen und darin einen Gegenſatz gegen die Götzen als nicht-exiſtirende Weſen [1]) finden, ſo würde dieſe relative und dazu ganz inhaltsleere Beſtimmung zum Namen des Nationalgottes gleichfalls ungeeignet geweſen ſein. Alles zuſammengenommen führt darauf, den Namen Jehova in die nicht unbedeutende Reihe derjenigen Benennungen zu ſtellen, welche von den Hebräern nicht urſprünglich erfunden, ſondern von außen aufgenommen, aber nach einem näheren oder fetneren Anklange an eine hebräiſche Etymologie umgeformt wurden. Um die urſprüngliche Form zu finden, hat man ſich hauptſächlich an die Elemente oder Buchſtaben zu halten, welche auf hebräiſchem Sprachgebiete befremden, was hier bei dem erſten und dritten Conſonanten der Fall iſt, wogegen die Vocale und die beiden Heh, worauf man zuweilen zu viel Gewicht legt, gleichgiltiger ſind, da ſie ſich aus der ſpäteren hebräiſchen Etymologie erklären. Es ſteht daher nichts entgegen, den Namen mit Jovis, Ju-piter und den damit zuſammenhängenden griechiſchen, perſiſchen und indiſchen Gottesnamen zu combiniren [2]). Hierdurch gewinnen wir zunächſt aber nur die

---

[1]) Dieſer Begriff liegt in der Bezeichnung der Götzen durch אֱלִילִים d. i. Nichtige, nur indirect, indem ſie zunächſt nur von der Nichtigkeit der Götzenbilder (Idole, weshalb auch wahrſcheinlich die Jehovabilder dazu gerechnet wurden), nicht von der Nicht-Realität der Vorſtellung von den Naturmächten gebraucht wird. Jene Nichtigkeit iſt die objective Nicht-Realität (vergl. הֶבֶל), abſolute Ohnmacht, Inhaltsloſigkeit, und den Gegenſatz dazu bildet nicht die einfache Exiſtenz, ſondern die lebendige Allmacht Jehova's.

[2]) Buttmann's Mythologus I., 224. de Wette's Beiträge zur Einl. II., 183. Geſenius Handw. u. d. W. von Bohlen's Geneſis Einl. S. 103. vergl. Tholuck a. a. O. St. 30.,

Wahrscheinlichkeit, daß der Name von einem anderen Völkerstamme zu den Hebräern kam, dagegen bleibt die Vorstellung, welche daran geknüpft wurde, also die Hauptsache, ganz ungewiß. Aus dem Umstande, daß der Name von den Hebräern nur Einem bestimmten Gotte beigelegt wurde (wenn man nämlich den durch die Stiersymbolik dargestellten Jehova mit dem unsichtbaren und wahren für ursprünglich identisch hält), läßt sich schließen, daß derselbe nicht als allgemeiner Gottesname wie Elohim, Deus, Devas, zu den Hebräern kam, sondern als Bezeichnung eines bestimmten, wahrscheinlich des höchsten, Gottes; ob aber daran die Vorstellung von einer Naturmacht, einem Planetengotte, der Sonne, dem Lichtprincipe, dem Himmel, oder aber von einem unsichtbaren Wesen, der höchsten Vernunft, dem allmächtigen, heiligen Herrscher haftete, läßt sich nach der unsicheren Etymologie und den sonstigen Spuren eines allgemeineren Gebrauches desselben nicht bestimmen. Möglicherweise könnte die hebräische Geschichte darüber einigen Aufschluß geben, wenn sich ein sicherer Zeitpunkt ermitteln ließe, wo der Name zuerst eingeführt wurde. Verfolgen wir dieselbe in rückgängiger Bewegung, so begegnen wir zuerst der Vermuthung, daß der Name im davidisch-salomonischen Zeitalter von den Hebräern aufgenommen sei [1]). Diese Meinung verliert viel von ihrer

---

dessen Gegengründe durch obige Bemerkungen wohl gehoben sind. Jovis (nach der älteren Form Diovis), Διος, Deus, Ζευς (nach der älteren kretischen Form Δευς), das indische Devas und das persische Dew sind ursprünglich wahrscheinlich alle identisch.

[1]) Hartmann: Forschungen über d. BB. Mose's. S. 157. läßt ihn frühestens in David's Zeitalter von den Phöniziern, wo er nach Sanchuniaton vorhanden war (was sich aber nicht beweisen läßt S. oben S. 669.), in den religiösen Sprachgebrauch der Israeliten verpflanzt werden, nimmt jedoch an, daß das hebräische Princip älter gewesen, und daß der Name „zu einer eigenthümlichen, geweihten Bezeichnung durch Anschließung der heiligsten Vorstellungsarten gestempelt worden sei". Auch von Bohlen (Genesis Einl. S. 104.) findet Hartmann's Vermuthung über den Zeitpunkt der Einführung wahrscheinlich, deutet

Kühnheit, wenn man das hebräische Princip von jenem Namen unabhängig macht und eine frühere Herausbildung desselben zugiebt. Wäre nun der Name damals wirklich eingeführt, so müßte es im Zusammenhange mit dem salomonischen Tempelbau geschehen sein, und in diesem Falle ließe sich die daran haftende Vorstellung mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Wir sahen nämlich oben [1]), daß die Symbole des Tempels ursprünglich großentheils dem Sonnen- und Lichtdienst angehörten und daß unter Salomo wahrscheinlich auch die Cherubim mit ihrem gleichfalls unsemitischen Namen zuerst eingeführt wurden; um dieselbe Zeit konnte die Vorstellung von den himmlischen Heerschaaren [2]), welche sich vorzugsweise an den Namen Jehova, nicht an den allgemeinen Gottesnamen Elohim knüpfte, bekannt oder vielmehr herrschend werden; an den Tempel schloß sich auch später der Sonnen- und Lichtdienst an, was sich in Verbindung mit der zuerst gegründeten Tempelsymbolik schwerlich anders als durch die Annahme erklären läßt, daß ein großer Theil des Volkes den Nationalgott, welcher von ihm als höchster, nicht als einziger Gott verehrt wurde, wirklich mit dem höchsten Gott der Ausländer identificirte. Dieß Alles würde darauf führen, daß Jehova als Sonnen- oder Lichtgott — eine Differenz, die nicht ganz unbedeutend ist — und somit als höchste Macht und Idealität des natürlichen Daseins zu den Hebräern gekommen wäre. Das schon vorhandene Princip der geistigen Individualität streifte der Vorstellung mit der Zeit ihre natürliche Seite ab und nahm sie in

---

aber mehr auf einen ägyptischen Ursprung des Namens hin. Dieser Gelehrte hält jedoch die Stiersymbolik des Reiches Israel für ägyptischen Thierdienst und trennt sie vom Jehovacultus, weil die Bilder als andere Götter bezeichnet werden (1 Kön. 14, 9.), was freilich nichts beweist. S. oben S. 398. Mehr befremdet, daß v. Bohlen ächt-davidische Psalmen annimmt, und auch den Segen Jakob's schon im Zeitalter Salomo's geschrieben sein läßt. Hartmann ist in dieser Hinsicht consequenter.

[1]) S. 324. ff.

[2]) S. 449. ff.

verklärter Weise in sich auf. Der Zusammenhang jener Elemente giebt der Hypothese einen Schein von Wahrscheinlichkeit, besonders wenn man die bestimmt ausgesprochene Ansicht hinzunimmt, daß es eine Zeit gegeben habe, wo der wahre Gott unter einem anderen Namen verehrt sei [1]). Da wir nach kritischen Gründen die religiösen Elemente der patriarchalischen Zeit in die Richterperiode und zum Theil noch später herabrücken müssen, und in demselben Maaße den Inhalt des Pentateuch in die Periode der Könige und des babylonischen Exils, so ändert sich damit auch das Zeitalter, in welchem der eine oder der andere Gottesname gebräuchlich gewesen ist. Seit dem davidisch-salomonischen Zeitalter bildete sich auch erst die bestimmtere Vorstellung von der Theokratie, und der Name Jehova, als der eigentlich theokratische [2]), gewann erst damals näheren Inhalt. Dazu kommt, daß die Eigennamen der Hauptpersonen, welche in der früheren Geschichte auftreten, nicht mit Jehova zusammengesetzt sind [3]), während eine solche Composition nach Salomo die am meisten gebräuchliche wird. Diese Erscheinung

---

[1]) 2 Mos. 6, 3.

[2]) Ewald: Die Komposition der Genesis S. 17. ff.

[3]) Die Behauptung, daß erst seit David solche Composita aufgekommen seien (v. Bohlen a. a. O. S. 104.), ist zu beschränken; so finden sich im Buche der Richter: Joas (8, 13.), Jotham (9, 5. 7.), Micha (17, 1.), Jonathan (18, 30.). Dagegen fehlt der Name Jehova in den Namen: Mose, Aaron, Mirjam, Josua (ursprünglich יְהוֹשֻׁעַ 4 Mos. 13, 16.) und den Namen der Richter. Nur solche Namen der Hauptpersonen können aber aus älterer Tradition abgeleitet werden. Die spätere Sage mußte, wie es scheint, manche später anstößige Namen wie Jerubbaal (Baalskämpfer in Baalsbekämpfer) umdeuten (Studer: Comm. z. B. der Richter S. 251.); man änderte aber auch nach der anderen Seite z. B. Eschbaal (Baalsmann, Saul's Sohn) in Ischboschet (Schenfalsmann, אִישׁ־בֹּשֶׁת), was natürlich erst in späteren Zeiten geschah. Muß man nun im Allgemeinen die Unzuverlässigkeit bei der Tradition der Eigennamen zugestehen, so ist nach beiden Seiten hin nicht zu viel Gewicht darauf zu legen.

kann indeß außer zufälligen Ursachen auch durch eine verschiedene Aussprache des Namens Jehova in früheren und späteren Zeiten bedingt gewesen sein, da die Abkürzungen desselben, wie sie in den Eigennamen vorkommen, von der hebräischen Aussprache: Jahveh ausgehen. Selbst auf die Nachricht des Amos, daß die Israeliten während des Zuges durch die Wüste nicht Jehova sondern Saturn verehrten [1]), ist bei gegenwärtiger Untersuchung nicht zu viel Gewicht zu legen, da die Propheten ja überhaupt den in der Stiersymbolik dargestellten Jehova nicht für den wahren anerkannten. Hosea dagegen sagt, daß Jehova Israels Gott vom Lande Aegypten her gewesen sei [2]). Dieser Angabe wie der gleichlautenden des Pentateuch und anderer Bücher kann man freilich den streng-historischen Werth absprechen; denn war der Name Jehova einmal mit dem theokratischen Princip verwachsen, so lag es in der Natur der Sache, daß man den Ursprung beider in dasselbe Zeitalter verlegte. Da man nun die hebräische Geschichte nur bis zum Auszuge aus Aegypten verfolgen konnte, so versetzte man dahin auch die Einführung des theokratischen Gottesnamens und konnte auch ohne historische Ueberlieferung die Behauptung aufstellen, daß vor der Stiftung der Theokratie ein allgemeinerer Gottesname gebräuchlich gewesen sei. Will man nun aber auch den historischen Charakter des Buches der Richter und der Bücher Samuelis so weit in Zweifel ziehen, daß man ihre Beweise für den früheren Gebrauch des Namens Jehova verwirft — was nach dem sonstigen Charakter jener Bücher zu urtheilen als Hyperkritik erscheint —, so giebt es dennoch ein unwiderlegliches Denkmal dafür, nämlich die Stiersymbolik des Reiches Israel im Zusammenhange mit den älteren Jehovabildern der Richterperiode und des davidischen Zeitalters [3]). Denn man begreift nicht, was die Könige und Bürger des Reiches Israel bewogen haben sollte, einen erst unter Salomo

[1]) Amos 5, 25. 26.

[2]) Hos. 13, 4. 5.

[3]) S. 267. 321. 398.

eingeführten Namen, an welchen ſich ein eigenthümlicher Cultus knüpfte, welcher aber nie Centralcultus geweſen, war, auf die Stierbilder zu übertragen [1]), begreift nicht, wie die israelitiſchen Propheten, welche keineswegs den in Jeruſalem verehrten Jehova als den einzig wahren anerkannten, ihre religiöſe Begeiſterung und Wirkſamkeit gerade durch jenen Namen heiligen, wie die ſpätere jüdiſche Sage den älteren Bilderdienſt mit der Verehrung Jehova's in Zuſammenhang ſetzen konnte. Die ganze Geſchichte der hebräiſchen Religion zeugt dafür, daß der Name Jehova von dem Volke nach Paläſtina mitgebracht iſt, ſein Gebrauch alſo wenigſtens bis in's moſaiſche Zeitalter hinaufreicht. Mit dieſem Reſultate verſchwindet uns aber leider auch die Möglichkeit, die urſprüngliche Vorſtellung, welche bei ſeiner Einbürgerung damit verbunden war, ſicher angeben zu können. Die Geſchichte giebt uns darüber keinen Aufſchluß, da ſich ſeit dem moſaiſchen Zeitalter zwei ihrem Begriffe nach ganz verſchiedene, obgleich in der Erſcheinung ſich berührende Principien an den Namen geſchloſſen haben. Die Seite der Naturreligion fällt mit dem zuſammen, was wir ſonſt über den Cultus des Saturn im Alterthume wiſſen und Amos beſtätigt dieſe Anſicht [2]). Da wir nun das natürliche Princip als das empiriſch-frühere anzuſehen haben, ſo entſteht die Frage, ob nicht der Name Jehova zuerſt in dieſe Sphäre und nachher erſt in die andere der Idealität aufgenommen ſei. Es ſind uns ein Paar Bemerkungen über die Benennung des Saturn bei den Aegyptern und

---

[1]) Daß die Bilder Jehova darſtellten, folgt auch aus dem Umſtande, daß es außer dem Cultus, in welchem ſie vorkamen, keinen öffentlichen oder königlichen Jehovacultus in Israel gab; da nun die meiſten Könige Jehova verehrten, was auch die Compoſition mehrerer Königsnamen ausſagt, ſo wäre es unerklärlich, daß man nicht einen öffentlichen Cultus für dieſen Gott geſtiftet hätte, wenn ein ſolcher nicht wirklich in jener Form vorhanden war.

[2]) S. oben S. 185 — 201.

Chaldäern [1]) auf der einen und den Puniern [2]) auf der anderen Seite überliefert, freilich bei späteren Schriftstellern, aber wegen ihrer Uebereinstimmung nicht ganz unbedeutend. Jene sollen den Gott den Ewigen, diese den Alten, d. i. ebenfalls Ewigen genannt haben. Wäre nun diese Benennung bei Aegyptern, Phöniziern und Babyloniern im höheren Alterthume gebräuchlich gewesen, so könnte sie, wie die Feier des siebenten Tages, auch zu den Hebräern gekommen sein, und die Form und Bedeutung von Jahveh wäre als Uebersetzung und Aneignung zu betrachten, gleichwie die hebräische Bezeichnung des Sabbat noch auf die ursprüngliche Form der Siebenzahl zurückweisen könnte. Allein auf der einen Seite ist das Alterthum jener Bezeichnung nicht zu erweisen, und auf der anderen Seite kann Jahveh wegen seines wahrscheinlichen Zusammenhanges mit einem nicht-semitischen Sprachstamme keine Uebersetzung sein. Aus diesem Zusammenhange läßt sich vielmehr umgekehrt der wahrscheinliche Schluß ziehen, daß der Name ursprünglich nicht den Saturn bezeichnete, sondern erst von den Hebräern mit seinem Cultus in Verbindung gebracht wurde. Denn da dieselben das

---

[1]) Joh. Lydus de mensibus p. 25. (ed: Schow.): *Τὴν ἑβδόμην ἡμέραν Αἰγύπτιοι μὲν καὶ Χαλδαῖοι προσφωνοῦσι Φαίνοντι, οὕτω κατ' αὐτοὺς προσαγορευομένῳ ἀστέρι τῷ πάντων ἀνωτάτῳ, ψυχόντι ἀκρῶς καὶ προσεχῶς ξηραίνοντι. Κρόνον δὲ αὐτὸν Ἕλλησιν ἔθος καλεῖν κατὰ μὲν θεολογίαν, κατὰ δὲ ἐτυμολογίαν Διακορῆν (οἱονεὶ πλήρη καὶ μεστὸν ἐτῶν) ἀντὶ τοῦ Μακραίωνα.* Den Namen *Φαίνων* (auch bei Cic. de nat. Deor. II., 20. Achill. Tat. Isag. in Arat. Phänom. in Petavii Uranolog. p. 136.) erklärte Münter (Relig. der Karth. S. 7.) aus dem Aegyptischen *Φ—ΕΠΕΖ*, d. i. der Ewige, was zu der angegebenen Bedeutung stimmen würde, wenn es sonst sicher wäre.

[2]) Augustin de consens. Evangel. I., 36. vergl. Dan. 7, 9. 13. 22. B. Henoch 46, 1. Man verschwieg und umschrieb den Gottesnamen durch jenes Prädikat. Vergl. Münter Rel. d. Karth. S. 8. Rel. der Babyl. S. 105. Auch in dem Mythus vom saturnischen Zeitalter liegt die Vorstellung vom hohen Alter des Gottes, wenngleich in anderer Weise.

Wort nicht als allgemeine Bezeichnung göttlicher Wesen erhielten, als welche das semitische Elohim schon vorhanden war, sondern als Namen eines bestimmten, ohne Zweifel des höchsten, Gottes, so wird man auf eine ähnliche Vorstellung hingewiesen, wie sie sich in den ältesten Zeiten an Jupiter oder Zeus schlossen mogte. Die natürliche Seite der Anschauung, welche damit wahrscheinlich in Verbindung stand, war dann nicht die Sonne oder ein bestimmter Planet, sondern das Licht überhaupt, der Himmel, die höhere Einheit aller besonderen Himmelsmächte. Diese Vorstellung, auf welche der sogenannte Monotheismus der alten Perser hinausläuft, war die ideellste Form der asiatischen Naturreligion und machte die Bewegung, zum Princip der geistigen Individualität überzugehen. Die spätere Tempelsymbolik und mehrere Cultusformen schlossen sich an dieselbe oder eine sehr ähnliche Vorstellung an. Der Name Jehova selbst im Zusammenhange mit diesen späteren Formen berechtigt uns zu der wahrscheinlichen Annahme, daß jene Anschauungsweise in älteren Zeiten den Hebräern von außen überliefert sei. Sie bildete indeß nur den Keim des Alttestamentlichen Princips, nicht seinen eigentlichen Begriff. Gehen wir bis zum mosaischen Zeitalter zurück, so finden wir dieses ideelle Princip mit der kanaanitischen Naturreligion schon im Kampfe, beiden Seiten galt aber, wie es scheint, Jehova als der höchste und als der Nationalgott, neben welchem freilich die Volksmasse auch andere Wesen verehrte. Hieraus läßt sich wiederum mit einiger Wahrscheinlichkeit folgern, daß der Name Jehova nicht erst damals in den Cultus eingeführt wurde; denn in diesem Falle würde wohl die Seite der Naturreligion, wie es ja beim palästinensischen Baalsdienste auch nicht geschah, nicht gerade zu mit dem anderen Principe identificirt sein, und Menschenopfer, Bann, Stiersymbolik u. dergl. würden im Kreise der älteren Jehovareligion fehlen. Vielmehr scheint Jehova in einer früheren, vorgeschichtlichen Zeit zu den Hebräern gekommen zu sein, und im mosaischen Zeitalter waren schon beide Principien mit einander vermischt, aber so, daß bei der Volksmasse die

Seite der kanaanitischen Naturreligion, welche vorzüglich Elemente vom Dienst des Kijun oder Kevan enthielt, vorherrschte. Zu welcher Zeit und von welchem Volke Jehova zu den Hebräern gekommen sei, läßt sich nur vermuthungsweise bestimmen. Die Geschichte weist uns zunächst auf Aegypten hin, wenngleich die hebräische Sage, daß Jehova seit dem Auszuge aus diesem Lande den Hebräern bekannt geworden sei, nach obigen Erörterungen ihre Bedeutung verloren hat. Wir müssen nun allerdings die Möglichkeit einräumen, zumal wenn die altägyptische Sprache mit der indischen verwandt war, daß die Aegypter einen höchsten Gott unter einem der Namen, womit Jehova zusammenhängt, verehrt haben; allein um die Ableitung des letzteren aus Aegypten wahrscheinlich zu machen, muß man zu einigen Mittelgliedern seine Zuflucht nehmen, wodurch die ganze Sache ihre Scheinbarkeit verliert. Im ägyptischen Cultus war nämlich, wie nach den ältesten Nachrichten über Aegypten, namentlich bei Herodot, allgemein zugestanden wird, kein Gott vorhanden, der Jehova auch nur von Weitem entsprach; Zeus wurde später von den Griechen entlehnt. Man hat daher vermuthet, ein solcher sei in den Mysterien der Priester verehrt, was wir für jetzt dahingestellt sein lassen. Nun muß man ferner annehmen, daß Mose oder einige andere Hebräer in jene Mysterien eingeweihet seien, was gewiß wenig Wahrscheinlichkeit hat und diese ganz verliert, wenn man die Sagen über Mose's Jugend und Erziehung am ägyptischen Hofe als mythisch verwirft. Die Hebräer wohnten ja gar nicht unter Aegyptern sondern im Lande Gosen, waren Nomaden und als solche den Aegyptern ein Gräuel, und auch Mose gab sich nach der Sage, sobald er erwachsen war, als ein Hebräer zu erkennen, konnte daher keinen Zutritt zu den Mysterien erhalten. Außerdem müßte man Mose den kühnen Gedanken zuschreiben, den Gott der Mysterien in einen Nationalgott umzuwandeln und damit die Form der Mysterien selbst aufzuheben; ein Uebergang, der viel zu viel Reflexion voraussetzt, und in sich höchst unwahrscheinlich ist. Man erwartete dann wenigstens einige Accidenzien der Mysterien im

hebräischen Cultus; davon läßt sich aber in der älteren Geschichte so viel als gar nichts nachweisen, indem die meisten Cultusformen, welche man für ägyptisch ausgegeben hat, später entstanden sind oder nur eine ferne Aehnlichkeit mit dem ägyptischen Ritual zeigen [1]). Lassen wir daher den ägyptischen Einfluß auf

---

[1]) Das ältere Priesterthum bei den Hebräern hatte mit dem ägyptischen keine Aehnlichkeit; die spätere Form desselben bietet mehr Vergleichspunkte dar; will man aber dabei Berücksichtigung fremder Institute annehmen, so dürfte in den späteren Stücken des Pentateuch eher das Magierinstitut als die ägyptische Priesterordnung nachgeahmt sein. Die leinenen Priesterröcke waren vielleicht ägyptisch (Herod. II. 37.), sie konnten aber wohl erst durch den Handel mit Aegypten, also seit Salomo, zu den Hebräern kommen, und das leinene Ephod in David's Zeitalter scheint anticipirt zu sein. Die Bundeslade war keine eigenthümlich-ägyptische Cultusform, und die hebräische hat mit den Laden anderer Völker (Rosenmüller's Morgenland II. 96. ff. vergl. oben S. 320.) mehr Aehnlichkeit als mit den ägyptischen. Das hohenpriesterliche Orakel mit seinen Edelsteinen ist späteren Ursprunges und wohl nicht einmal von den Aegyptern entlehnt. Unzählige Gelehrte haben es verglichen mit dem Bilde aus Saphir oder kostbaren Edelsteinen, welches der ägyptische Oberrichter bei den Verhandlungen an einer goldenen Kette um den Hals trug und welches die Wahrheit hieß (Diodor I. 75. Aelian Var. hist. 14, 34.). Allein außer der in diesem Falle zufälligen Uebereinstimmung des Namens ἀλήθεια vergl. אוּרִים, und theilweise des Materials ist in der That keine Aehnlichkeit vorhanden; denn bei den Aegyptern war jenes Bild bloßes Symbol der Gerechtigkeit, bei den Hebräern diente der Brustschild, wie man seine Form und das Verhältniß der zwölf Steine zu dem Uebrigen auch denken mag, zum Orakel. Außerdem fragt es sich, wie alt jene ägyptische Sitte war, namentlich, ob man im höheren Alterthume Edelsteine und die Kunst, sie zu schneiden, in Aegypten voraussetzen dürfe. So weit wir die Geschichte kennen, war freilich die Glyptik dort zu Hause (Müller's Archäologie der Kunst §. 230.). Treffender erinnert v. Bohlen (Genesis Einl. 76.) bei den zwölf Edelsteinen des Brustschildes, „daß Chaldäer und Baktrer Magie mit Juwelen trieben, daß sie solche zu einem wirksamen Kranze zusammenreiheten, daß nach Martianus Capella die zwölf Monate durch farbige Edelsteine dargestellt wurden (vergl. Plin. hist. nat. 37, 14.

der Seite liegen, und suchen die eigene Geschichte der Hebräer weiter aufwärts zu verfolgen, so entschwindet uns freilich der historische Boden, und wir können weder bestimmen, wie lange die Hebräer im Lande Gosen gewohnt, noch ob sie sich früher schon einmal in Palästina aufgehalten hatten und ob die drei Stammväter, welche zunächst als mythische Einheitspunkte eines näheren oder weiteren Völkerzusammenhanges erscheinen, außerdem auch historische Personen gewesen seien; indeß lassen sich unabhängig von der Form der späteren Sage einige Punkte feststellen, welche den Vermuthungen über die Vorgeschichte der Hebräer zur Richtschnur dienen können. Zunächst dürfen wir es als sicher annehmen, daß die Hebräer mit den Edomitern und

---

Ritter's Vorhalle S. 126.)." Die im Pentateuch beschriebene Gestalt des Orakels ist wahrscheinlich gleichzeitig mit dem prächtigeren Priesterschmucke und der höheren Priesterwürde zugleich entstanden, also um die Zeit des Exils. — Die Beschneidung ist wahrscheinlich nicht von den Aegyptern entlehnt (S. 381.), obgleich noch v. Bohlen (Genesis S. 195.) dieselbe von dort herstammen, aber erst seit Salomo durch die nun entstandene hebräische Priesterkaste eingeführt werden läßt, sofern nur priesterliche Auctorität eine so schmerzhafte Operation verallgemeinern konnte. Diese Ansicht von einer Priesterkaste und deren Auctorität in der älteren hebräischen Geschichte ist oben durch die Kritik derselben zurückgewiesen. — Lustrationsgebräuche können aus Aegypten entlehnt sein, die Annahme ist aber nicht nothwendig und das spätere zusammengesetzte Ritual weist mehr auf die Magierreligion hin. — Die Tempelsymbolik war nicht ägyptisch und eben so wenig die spätere Vorstellung von der Stiftshütte (S. 323. ff.), obgleich sich einzelne Elemente, wie der siebenarmige Leuchter auf ägyptischen Denkmalen wiederfinden, da ja die Verehrung der sieben Planeten sehr weit verbreitet war. Daß die angebliche Staatsverfassung des Pentateuch nicht ägyptisch war, bedarf wohl kaum der Erinnerung. Nicht einmal die Stiersymbolik, wodurch Jehova dargestellt wurde, läßt sich aus Aegypten herleiten. Es bleiben daher wenige Seiten übrig, die man mit einiger Sicherheit als ursprünglich ägyptisch bezeichnen kann. Priesterkleidung, Schlangencultus, Seraphim, die spätere Verehrung der Böcke, vielleicht die Lustration mit der Asche der rothen Kuh u. a.; also lauter Nebendinge.

mehreren anderen süd-östlich von Palästina wohnenden Völkerschaften nahe verwandt waren. Darauf führt nicht bloß das eigene Geständniß der Hebräer, welche sich sonst durch jene Verwandtschaft nicht gerade geehrt fühlten, sondern auch die ähnliche Stammeintheilung derselben und zum Theil auch der erste Aufenthaltsort, das Land Gosen, den die beglaubigte Geschichte den Hebräern anweist. Ein zweiter Punkt liegt in dem Namen Hebräer, d. i. Jenseitige, wodurch dieser Zweig von seinen Seitenlinien unterschieden wurde. Dieser Name kann nicht erst später seit der Eroberung Palästina's entstanden und etwa von den Cananitern in Beziehung auf den Jordan erfunden sein; denn hieraus erklärt sich weder der Name selbst als specielle Bezeichnung der Israeliten, noch auch sein allgemeinerer Gebrauch desselben. Vielmehr werden wir dadurch auf die früheren Wohnsitze des Volkes jenseit des Euphrat hingewiesen; diese muß dasselbe aber behauptet haben, als schon das Verwandtschaftsverhältniß mit den Edomitern und deren Nachbaren existirte, denn im entgegengesetzten Falle müßte Hebräer Collectivname aller Stämme geworden sein, welche die genealogische Sage von Abraham ableitet. Das Gemeinsame des Völkerzusammenhanges ging dem Besonderen des Wohnsitzes voran, und berechtigt uns daher, aus dem letzteren Folgerungen zu ziehen, die auf das erstere keine Anwendung erleiden. Denkt man sich umgekehrt nach der künstlichen und auch aus anderen Gründen leicht zu widerlegenden Genealogie der Genesis das Besondere als das empirisch Frühere, und setzt voraus, daß Abraham schon den Glauben an den wahren Gott gehabt habe, mochte er ihn Jehova oder anders nennen, so sieht man nicht ein, wie derselbe gerade an einen einzelnen Stamm als Erbtheil übergehen konnte, und man muß es wahrscheinlicher finden, daß erst Israel der geistige Stammvater der Hebräer gewesen sei. Die Triplicität der Stammväter kann indeß nicht älter sein als die genealogische Construction jenes näheren und weiteren Völkerzusammenhanges, und ist deshalb wohl nicht in ein höheres Alterthum hinaufzurücken. Denn

gleichwie die zwölf Söhne Jakob's von der Stammeintheilung des Volks abhängig ſind und nicht umgekehrt, ſo auch die drei Patriarchen von dem Bewußtſein jenes Verwandtſchaftsverhältniſſes. Dabei kann man immer zugeben, daß einige Namen, es fragt ſich aber, ob gerade die ſpäteren Namen der Patriarchen, aus hohem Alterthum überliefert ſeien; die Geſchichte gewinnt dadurch aber kein weiteres Licht, da das urſprüngliche Verhältniß jener Namen zu der Volksgeſchichte nicht ermittelt werden kann [1]). Halten wir uns an das einfache Factum, daß die Hebräer in der Vorzeit jenſeit des Euphrat umherzogen, und daher die Grenzlinie des ſemitiſchen und indo-perſiſchen Sprachſtammes berühren konnten, ſo läßt ſich daraus die Möglichkeit folgern, daß ſie gerade, wie kein anderer der naheverwandten Stämme, den Namen und die ſich daran knüpfende Vorſtellung

[1]) Merkwürdig iſt, daß Abram und Sara in der indiſchen Mythologie als Brahmâ und deſſen Gattinn Sarâ oder Sarasvati (d. i. Rede; Offenbarung) wiedererſcheinen (Maurr. Symb. I. 319. v. Bohlen Geneſis S. 197.), eine Namensähnlichkeit, welche um ſo bedeutender iſt, da nach der hebräiſchen Sage die Namen beider geändert ſein ſollen. Darin ſcheint die Andeutung zu liegen, daß die Namen keineswegs aus uralter Ueberlieferung der Hebräer herſtammen wie Jehova, ſondern erſt ſpäter, etwa ſeit dem ſalomoniſchen Zeitalter, zu ihnen gelangt ſind. Abraham's angebliches Vaterland könnte dann den Weg andeuten, auf welchem jene Namen einwanderten. Man blieb bei Meſopotamien ſtehen, weil der Name עִבְרִי nur ſo weit ſeine Bedeutung ausdehnte. Auch die chaldäiſche Sage kannte einen gerechten und großen Mann, welcher der Aſtronomie kundig war, und im zehnten Menſchenalter nach der Fluth lebte (Berosus bei Euseb. praep. evang. 9, 16. Fragm. ed. Richter p. 58.). Anders verhält es ſich mit der Namensänderung Jakob's, denn ſie war eigentlich nur Verdoppelung des Namens, und Iſrael (wenn man es erklärt: Fürſt Gottes 1 Moſ. 35. 10.) war nur Prädikat. Die mythologiſche, ebenfalls alte, Deutung des Namens: Gotteskämpfer (1 Moſ. 22, 29. Hoſ. 12, 4. 5.) erinnert zunächſt an ähnliche Vorſtellungen der indiſchen, griechiſchen, nordiſchen Mythologie, wonach Menſchen im Dunkel der Nacht mit höheren Weſen kämpfen, dann aber auch an Herakles Kampf mit Zeus; und wenn die zwölf Söhne Jakob's den zwölf Monaten oder dem

des obersten Gottes aus Oberasien erhalten konnten. Denn hier war der Lichtdienst und ein bildloser Cultus desselben, wie es scheint, von Alters her zu Hause und konnte sich daher viel leichter als die angeblichen Geheimnisse der ägyptischen Priester zu anderen Stämmen verbreiten. Ueber das Zeitalter dieser muthmaßlichen Berührung des ursprünglich hebräischen und oberasiatischen Princips läßt sich nach dem Verhältniß, worin beiderlei Elemente im mosaischen Zeitalter erscheinen, nur so viel errathen, daß sie wohl schon ein Paar Jahrhunderte vor dem Auszuge aus Aegypten geschehen sein mogte; denn das Lichtprincip, welches sich wahrscheinlich an einen verwandten, bei den Hebräern wie bei den meisten Nachbarvölkern herrschenden Sonnendienst geschlossen hatte, woraus sich noch die Stammeintheilung erklärt, war mit der Zeit mit untergeordneten Formen der Naturreligion vermischt, namentlich mit Elementen des Saturndienstes, Bildern, Menschenopfern u. dergl., welche dem einfachen Sonnen- und Lichtdienst in der Regel fremd gewesen sind. Man könnte zwar vermuthen, daß nur ein kleiner Theil des Volkes das oberasiatische Princip angenommen, die Mehrzahl dagegen nach der Angabe des Amos den Saturn als Nationalgott verehrt hätte; allein die spätere Vermischung beider Cultusformen spricht dafür, daß sie auch großentheils früher stattgefunden, daß mithin von der Volksmasse Jehova mit Saturn identificirt wurde [1]). Auf der anderen Seite hatte sich aber auch das Lichtprincip in diesem Conflict zur höheren Form der Subjectivität entwickelt, aber so, daß die Fortbildung nicht in einfacher Weise neben den kanaani-

---

Zodiakus entsprachen, so könnte ihre Einheit leicht im Sonnenheiden dargestellt sein. Indeß scheint die einfachere Deutung: Fürst Gottes (vergl. die Deutungen von Jerubbaal) die ursprüngliche zu sein, und auf die Angabe des Sanchuniaton, daß die Phönizier den Kronos Israel genannt hätten (Sanch. Fragm. p. 42.), ist wenig zu geben.

[1]) Nach dieser Entwickelung ist das oben (S. 247.) Gesagte zu vervollständigen und daselbst Anmerk. 1. zu berichtigen.

tischen Elementen vor sich ging, sondern durch den Zusammenhang mit letzteren selbst bedingt war. Daher erklärt es sich, daß in der ältesten Entwickelung der Jehovareligion im biblischen Sinne des Wortes jene Elemente noch nicht völlig überwunden sind. Wir haben hierbei vorausgesetzt, daß die Vorstellung, welche ursprünglich mit dem überlieferten Namen Jehova verbunden war, nicht der spätere hebräische Monotheismus war, sondern eine Anschauungsform, welche noch dem Boden der Naturreligion angehörte, obgleich höher als die gewöhnliche kanaanitische Form derselben, nämlich die Vorstellung eines höchsten Gottes in der sinnlichen Erscheinung des Lichtes oder des lichten Aethers, des Himmels, der natürlichen Idealität, über die einzelnen Erscheinungsformen, namentlich Sonne, Mond, Planeten und Sterne, erhaben, ohne sie jedoch von dem Begriff der Gottheit auszuschließen. Diese Ansicht ergiebt sich aus der Vergleichung der ältesten Vorstellungen über Zeus oder den höchsten Gott bei Persern und bei Griechen und Römern. Die alten Perser nannten nach Herodot[1]) den ganzen Umkreis des Himmels Zeus und opferten ihm vorzugsweise auf hohen Bergen, außerdem der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden, und zwar diesen in älteren Zeiten allein. Bilder der Götter, Tempel und Altäre waren nicht gebräuchlich. Der höchste Gott war hiernach von der Sonne unterschieden und hatte im lichten Aether, im allgemein verbreiteten Lichtglanz sein sinnliches Gegenbild. Eben so unterscheidet Xenophon den persischen Zeus von der Sonne; jenem wurden Stiere, dieser Rosse geopfert[2]). Zuweilen opferte Cyrus zuerst der Hestia, d. i. dem Urfeuer, und hierauf dem Zeus, oder betete zu ihnen in dieser Ordnung[3]), woraus zu folgen scheint, daß das Urfeuer dem Zeus noch übergeordnet war und die absolute

[1]) Herod. I. 131.: τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες.
[2]) Xenoph. Cyrop. Lib. VIII. C. 3. C. 7.
[3]) ibid. Lib. I. C. 6. L. VII. C. 5.

Subſtanz bezeichnete. Daß nun die Vorſtellung vom perſiſchen Zeus im Allgemeinen richtig angegeben iſt, wird durch die Uebereinſtimmung der älteſten griechiſchen Anſchauungsweiſe wahrſcheinlich gemacht; denn auch hier bildete der lichte Aether das natürliche Gegenbild des Zeus [1]), und einzelne abweichende Elemente, wie die Vorſtellung vom kretenſiſchen Zeus, hatten die Vermittelung des vorderaſiatiſchen Sonnendienſtes durchlaufen und dadurch ihre urſprüngliche Einfachheit zum Theil verloren. Vergleichen wir die Anſchauungsweiſe des Zend-Aveſta, ſo erhalten die drei oberſten Mächte, Urfeuer, Zeus, Sonne, eine etwas veränderte Bedeutung. Als höchſte Einheit und Urgrund alles Daſeins und der beſonderen Götter iſt Zervan akerene vorgeſtellt d. i. das ungeſchaffene Große oder All [2]). Dieſe Einheit iſt aber nicht eigentlich als Subject gedacht, ſondern in abſtracter Weiſe als Urgrund, Subſtanz, unwirklich, alles Beſondere aus ſich entlaſſend, aber nicht auf lebendige Weiſe in ſich zurückkehrend. Sie iſt daher für ſich betrachtet faſt eben ſo inhaltsleer als das Schickſal in der Vorſtellung der Chaldäer. Der höchſte wirkliche Gott iſt vielmehr Ormuzd, welcher aber gleichfalls nicht eigentlich als Subject vorgeſtellt iſt, da er noch das Licht zu ſeinem Körper, ſeiner realen Erſcheinung, hat [3]). Ormuzd iſt nicht die Sonne (der ältere Mithra), ſondern das Licht überhaupt und inſofern mit dem Zeus, wie ihn Herodot und Xenophon darſtellen, identiſch; die Vorſtellung hat ſich aber auf der anderen Seite aus der älteren Anſchauung von der Sonne herausgebildet und die Sonne bleibt fortwährend das Symbol des Ormuzd [4]), und in dieſer Hinſicht weicht die Vorſtellung von jenem Zeus ab. Zervan akerene auf der anderen Seite ent-

[1]) Baur: Symbol. u. Myth. II. 1. S. 93.

[2]) Dieſe richtigere Erklärung des Ausdrucks ſtatt der älteren: die grenzenloſe Zeit, iſt jetzt aus dem Sanskrit gegeben (v. Bohlen: de Buddhaismo p. 12. Das alte Indien. I. 145.).

[3]) Rhode: Heilige Sage des Zendv. S. 186.

[4]) Rhode a. a. O. S. 318.

spricht zum Theil dem Urfeuer bei Xenophon, nur daß jene Form abstracter ist und die sinnliche Seite in der Bestimmung der Substanz zurücktreten läßt. Hieraus folgt dann, daß dieselbe sich erst später gebildet hat als das Bewußtsein vom Dualismus zur ursprünglichen Einheit hinaufstieg, diese aber freilich als inhaltsleere Form oder Urgrund auffassen mußte, da der wirkliche Inhalt schon seine Repräsentanten hatte. Da sich nun noch nachweisen läßt, wie die Vorstellung von Ormuzd und Ahriman aus dem älteren Sonnendienste der Magier entstanden ist, so dürfen wir weder Ormuzd noch Zervan akerene in's höhere Alterthum hinaufrücken, sondern müssen uns an Herodot's Angabe halten und den lichten Aether als älteste Anschauungsweise des persischen Zeus betrachten. Es wäre freilich möglich, daß dem Herodot dabei eine ungenaue Vorstellung von Ormuzd vorgeschwebt hätte, wie es bei den späteren griechischen Schriftstellern, welche von einem höchsten Gotte der Perser reden [1]), gewiß ist; die damit verbundenen Angaben zeugen jedoch dafür, daß Herodot in der That die Zoroaster's Reform vorangehende ältere Stufe der persischen Religion schildert, und die Analogie des persisch-römischen Zeus oder Jupiter bestätigt diese Ansicht. Von einem Monotheismus der alten Perser kann nach dem Bisherigen nicht die Rede sein; denn die Vorstellung von einem höchsten Gott verdient erst dann diesen Namen, wenn der Höchste zugleich als Monas, als ausschließende Einheit, gewußt wird. Eben so wenig läßt sich der Begriff der Subjectivität auf den Zeus des Herodot oder auf Ormuzd oder Zervan akerene übertragen; denn jene hatten die sinnliche Erscheinung nicht überwunden, dieses war ein Abstractum. Gehen wir nun vollends bis in die vormosaische Zeit zurück, so müssen wir nach der allgemeinen Analogie stufenweiser Entwickelung vom Natürlichen zum Geistigen vermuthen, daß die Vorstellung vom höchsten

---

[1]) Cudworth Systema intellect. ed. Mosheim. p. 249. seqq. Plessing: Memnonium. II. 401. ff.

Gott noch enger an die ſinnliche Erſcheinung gekettet war als ſpäter. Zwar wurde nie das Sinnliche als ſolches für Gott angeſehen, ſondern in unmittelbarer Einheit mit dem Geiſtigen, und inſofern war mit der Vorſtellung des lichten Aethers die geiſtige Seite der höchſten Vernunft an ſich verbunden, jene Seite konnte auch nach dem verſchiedenen Grade der Bildung der einzelnen Subjecte mehr oder weniger vor dieſer zurücktreten; immer läßt ſich aber als ſicheres Reſultat behaupten, daß der hebräiſche Monotheismus mit dem Namen Jehova den Hebräern nicht von außen überliefert iſt. Daß die alten Perſer Götterbilder verwarfen, beruhte auf dem Principe des Lichtes, der allgemeinen im roh-ſinnlichen Material undarſtellbaren Idealität des Natürlichen, bei den ſpäteren Hebräern dagegen auf dem Principe der unendlichen Subjectivität. Selbſt der Sonnencultus wie der Dienſt der Veſta verſchmähte öfter Bilder, obgleich das Lichtprincip bei ihm ſchon in materiellerer Weiſe aufgefaßt wurde. Uebrigens brauchten es nicht gerade Perſer zu ſein, von denen der Name Jehova zu den Hebräern kam; in Baktrien, Medien, Armenien, Aſſyrien, deren Bewohner den Perſern ſtamm- und ſprachverwandt waren, gab es wahrſcheinlich ähnliche Formen des Lichtdienſtes, vielleicht in Meſopotamien ſelbſt, und ſo läßt ſich leicht eine Berührung der Hebräer mit demſelben als möglich denken. War bei den letzteren der Sonnendienſt ſchon gebräuchlich, ſo konnte jener Gottesname wegen der Verwandtſchaft der Vorſtellung auch dahin übergetragen werden. — Hierauf dürften alle Vermuthungen über den Urſprung des hebräiſchen Princips, ſo weit ſie an den Namen Jehova geknüpft ſind, zu beſchränken ſein. Innere, aus dem älteren Hebraismus ſelbſt entlehnte Gründe laſſen ſich leider für jene Wanderung des Namens und der Vorſtellung nicht anführen, weil wir nicht wiſſen, wie weit bei der Einführung der Tempelſymbolik die Erinnerung an eine urſprüngliche Identität des Jehova- und des Licht- und Sonnendienſtes [1])

[1]) Die ältere Stierſymbolik läßt ſich auch an den Sonnendienſt knüpfen, wenn man den Frühlingsſtier (Zoroaſter's Urſtier), die

zu Grunde lag, und wie alt die Bezeichnung Jehova-Zebaot war. Läßt man den Namen Jehova aus Hochasien und aus der vormosaischen Periode herstammen, so kehrt sich das im Pentateuch angegebene Verhältniß um, sofern den Vorfahren der damaligen Hebräer wohl der Name, nicht aber die wahre Vorstellung von Jehova bekannt gewesen war. Da das Lichtprincip von der kanaanitischen Form der Naturreligion grossentheils überwältigt war, so kann man in Beziehung auf die Volksmasse auch von den Hebräern gewissermaßen sagen, daß auf das Zeitalter des Saturn das des Jupiter gefolgt sei.

2. Suchen wir jetzt die zweite Frage zu beantworten, ob nämlich der hebräische Monotheismus, abgesehen von dem Ursprunge jenes Gottesnamens, von einem anderen Volke entlehnt sei, so müssen wir zunächst, um allerlei willkührliche Vermuthungen und Einfälle auszuschließen, diejenigen Punkte in der hebräischen Geschichte bestimmen, welche für die Aufnahme eines bisher fremden Princips möglicher Weise Raum geben. Denn fänden sich solche nicht, so wären wir nicht berechtigt, das Princip von außen herzuleiten, wenn es sich auch nachweisen ließe, daß es bei anderen Völkern in ähnlicher Weise geherrscht hätte; die Originalität könnte dann auf mehrere Seiten fallen, und die Meinung von historischer Ueberlieferung müßte auf den an sich

zwölf Stiere am ehernen Meere des Tempels, die heiligen Stiere der Aegypter als Incarnationen des Osiris, den kretischen Zeus u. dergl. vergleicht. Es wäre daher möglich, daß diese Symbolik das älteste Denkmal eines früheren Sonnencultus bildete. Indeß war dieselbe diesem Cultus nicht gerade eigenthümlich, und der sonst beglaubigte Saturndienst der älteren Hebräer möchte sich eher diese Form als sein Element zueignen, wenn man nicht, was vielleicht das Beste ist, eine Mischung und Uebertragung verschiedener Elemente auf den Nationalgott annehmen will. — Auch die Lampe Gottes, welche zu Eli's Zeit im heiligen Zelte brannte, weist nicht auf eine bestimmte Form des Lichtdienstes hin; eher die Schaubrodte, wenn sie schon damals nach der Zwölfzahl aufgelegt wurden, was nach der Zwölfzahl der Stämme zu schließen allerdings wahrscheinlich ist.

allgemeinen Grund des Geistes und der Offenbarung hingewiesen werden. Nun bieten sich etwa drei Stellen in der hebräischen Geschichte dar, welche einen von außen gegebenen bedeutenden Anstoß zuzulassen scheinen, das salomonische Zeitalter, das mosaische und die Periode des früheren Aufenthalts der Hebräer jenseit des Euphrat. Bei näherer Ansicht sind die beiden Endpunkte wiederum auszuschließen, und die ganze Untersuchung dreht sich um den angeblich ägyptischen Einfluß im mosaischen Zeitalter. Denn im salomonischen Zeitalter kann mit der höheren Cultur das monotheistische Princip nicht eingeführt sein, da es der beglaubigten Sage zu schroff widerspricht. Die Bücher Samuelis zeigen noch gar nicht die Tendenz, die späteren religiösen Vorstellungen und Institute von Mose abzuleiten, setzen aber offenbar voraus, daß das Princip, obgleich in der Erscheinung mannigfach getrübt, aus einem höheren Alterthum überliefert sei. Darauf führt auch die sonstige Tradition und der Standpunkt, den die ältesten Propheten einnehmen. Hätte das Volk nicht im Allgemeinen das Bewußtsein gehabt, daß das höhere Princip über die Periode des Königthums hinaufreiche, so würde man schwerlich die Sage von den Patriarchen gebildet haben, was den Grundzügen nach doch schon vom zehnten bis achten Jahrhundert geschehen sein muß, so würde man auch später nicht Mose sondern Samuel zum Stifter der Theokratie gemacht haben. Bisher ist Mose auch nur vermuthungsweise der Monotheismus abgesprochen oder verdächtigt [1]), ohne daß der Weg bestimmter bezeichnet wäre, auf welchen er später zu den Hebräern gekommen sein sollte. Was den anderen Endpunkt betrifft, so hat man häufig Abraham seinen Monotheismus von den Chaldäern mitbringen lassen, hat ihn auch zuweilen mit schriftlichen Denkmalen über die Urgeschichte versehen; eine vage Meinung, welche auf kritischem Standpunkte gar keine Bedeutung hat, da die historische Existenz Abraham's, als dieses be-

[1]) v. Bohlen: Genesis Einl. §. 13.

stimmten Individuums, welches man sich gewöhnlich darunter vorstellt, und sein angeblicher Monotheismus eben so wenig zu erweisen sind als ein Monotheismus der Chaldäer. Folgen wir den oben angegebenen wahrscheinlichen Vermuthungen über die vormosaische Periode und den Ursprung des Namens Jehova, so bleibt uns gar kein Grund übrig, den hebräischen Monotheismus, der in der vormosaischen Periode nicht einmal erweislich ist, aus Hochasien abzuleiten. Wollte man sagen, die Hebräer hätten sich in Jehova nur den höchsten Gott von dort angeeignet, die übrigen Götter aber verworfen, so läge in diesem letzteren Akte schon ein höheres Bewußtsein, welches den Hebräern eigenthümlich gewesen wäre. Dächte man es dagegen als zufällig, daß die Hebräer gerade den höchsten Gott zu ihrer Stammgottheit erwählt, weil sie nach ihrer Meinung daran genug gehabt hätten, so wäre diese Verehrung Eines Gottes kein Monotheismus gewesen, weil dadurch alle Untergötter als nichtig ausgeschlossen werden müssen. Wir haben daher allen Grund, diese mythische Zeit bei Seite liegen zu lassen und uns zum mosaischen Zeitalter und dem angeblich ägyptischen Einflusse zu wenden. Durch die Kritik der mosaischen Geschichte haben freilich die Hypothesen über die Abhängigkeit der hebräischen Institute von der ägyptischen Priesterschaft, welche man ehemals aufstellte, fast allen Schein von Wahrscheinlichkeit verloren; wir müssen jedoch dieses auf dem Standpunkte der Alttestamentlichen Kritik gewonnene Resultat so viel als möglich aus der älteren Religionsgeschichte der Aegypter zu ergänzen suchen. Man hat bei jenen Hypothesen vorausgesetzt, daß im alten Aegypten Monotheismus zu Hause gewesen sei; diese Voraussetzung müßte nun vor allen Dingen bewiesen oder doch wahrscheinlich gemacht werden. Ein Beweis kann aber dafür nicht geführt werden, da unsere Nachrichten über Aegypten, die wenigen Andeutungen des A. T. seit Jesaia's Zeitalter abgerechnet, nicht über das fünfte Jahrhundert hinaufreichen [1]). Herodot bildet die älteste Quelle, und

[1]) v. Bohlen: Das alte Indien I. 81. ff.

die von ihm benutzten Nachrichten des Hekatäus von Milet gehen ebenfalls nicht über den Anfang des fünften Jahrhunderts hinauf. Diodor und Plutarch, die nächst ihm als Hauptquellen zu betrachten sind, gehören schon einem späteren Zeitalter an. In Herodot's Zeitalter hatte aber das ägyptische Leben durch babylonische, griechische und persische Einflüsse schon manche Veränderungen erlitten; Herodot's Angaben können deshalb nicht zum sicheren Maaßstabe dienen für die Beurtheilung des alten Aegypten, wie wir es in der mosaischen Zeit zu denken haben, und wir dürften daher nicht einmal die geistigeren Elemente, würden sie auch im fünften Jahrhundert bei den Aegyptern angetroffen, in das graue Alterthum hinaufrücken. Nun findet sich aber überhaupt in den älteren Quellen keine Spur von Monotheismus der Aegypter [1]). Um ihn dessen ungeachtet denselben beilegen zu können, hat man behauptet, derselbe sei bloß in den Mysterien gelehrt [2]), und habe von hier aus auch zu den Hebräern gelangen können, da ja Mose nach späteren Nachrichten in alle Weisheit der Aegypter eingeweiht gewesen sei [3]). Hierbei ist die ältere unkritische Ansicht von den Mysterien des Alterthums zu Grunde gelegt [4]), welche durch die neueren schärferen Untersuchungen über das Wesen und die Bedeutung der

---

[1]) Meiners: Historia doctrinae de ver Deo p. 24. sqq.

[2]) Pleſſing: Memnonium II. 529. ff. (Reinhold): Die hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei. Leipzig. 1788. Schiller: Die Sendung Mose's (Thalia, 10tes Heft und Klein. prof. Schriften Th. I.). de Wette: Bibl. Dogmatik §. 64.

[3]) A. Geſch. 7, 22. Joseph. c. Apion. I. 26 — 31. Philo Vit. Mos. p. 604 — 607. vergl. Stahl: Philo's Lehrbegriff in Eichhorn's Biblioth. IV. 785. ff. Schumann: Vita Mosis, in den Commentt. theolog. ed. Rosenmüller etc. II. 1. p. 291. sqq. Hartmann: Enge Verbindung des A. u. N. T. S. 77. ff.

[4]) Ihre Repräsentanten waren: Warburton, Pleſſing, Sainte-croix, Creuzer u. A.

griechischen Mysterien beseitigt ist [1]). Diese haben nämlich gelehrt, daß der religiöse Inhalt der Mysterien von der öffentlichen Volksreligion nicht wesentlich verschieden war, daß dabei kein Unterschied von exoterischer und esoterischer Lehrart stattfand und darin keine Philosopheme, wie über die Einheit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele u. s. w. überliefert wurden [2]). Alle Bürger hatten Zutritt zu denselben und das Geheime bestand nur in der Heiligkeit der Sache selbst, und eben darüm sollte auch von dem Inhalt als etwas Heiligem nicht gesprochen werden. Erst im macedonischen und römischen Zeitalter bildeten sich Privatmysterien, welche allerdings einen mystischen Charakter hatten, mit den älteren öffentlichen Mysterien aber nicht verwechselt werden dürfen [3]). Was nun die älteren ägyptischen Mysterien betrifft, so geht aus Herodot's Angaben hervor, daß sie gleichfalls keinen tieferen, über die Volksreligion hinausgehenden Inhalt hatten. Denn er führt einzelne Momente an, woraus man deutlich sieht, daß die übrigen, welche er aus heiliger Scheu verschweigt, nichts weiter waren, als Göttermythen und Gebräuche, welche zum Naturdienst gehörten [4]). Dasselbe geht aus Diodor's [5]) Nachrichten hervor. Mit diesem offen daliegenden Resultate begnügten sich jedoch die Freunde der höheren Weisheit der Aegypter nicht, sondern versuchten, die letztere durch Folgerungen aus einzelnen Nachrichten der Alten gegen die negative Kritik zu schützen. Herodot [6]) berichtet, daß die Aegypter zuerst die Meinung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele ausgesprochen haben. Diese an sich unbestimmte Meinung

[1]) Lobeck: Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres. Regimont. MDCCCXXIX. T. I. II.

[2]) Lobeck l. l. I. p. 10—91. vergl. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. 224.

[3]) Lobeck l. l. I. p. 91. sqq.

[4]) Herod. II. 45. 47. 51. 61. 63. 171.

[5]) Diod. I. 21. 88.

[6]) Herod. II. 123. Bei den Griechen soll sie zuerst Pherekydes oder Pythagoras gehabt haben. (Lobeck l. l. II. 801.)

faßte man nach pythagoräischer und noch mehr nach platonischer Form auf, und folgerte daraus die Präexistenz und Immaterialität der Seele, ihr früheres seliges Leben bei Gott, den hierauf erfolgten Sündenfall, eine spätere Rückkehr zu Gott und endlich die Immaterialität und Seligkeit und damit die Einheit Gottes selbst [1]). Diese Folgerungen müssen aber als höchst voreilig von der Hand gewiesen werden. Wie viel Pythagoras von den ägyptischen Priestern gelernt habe, läßt sich nicht bestimmen; er hat wahrscheinlich die Vorstellung von seiner Ordensgesellschaft [2]), vielleicht auch die von der Seelenwanderung von dort mitgebracht; von der griechischen Form der Unsterblichkeitslehre läßt sich jedoch kein irgend sicherer Schluß machen auf die ägyptische. Herodot erwähnt jene Meinung im Zusammenhange mit dem ägyptischen Glauben an die Fürsten der Unterwelt, Demeter und Dionysos (Isis und Osiris), wie ja auch in den eleusinischen Mysterien ein solcher Zusammenhang beider Seiten stattfand [3]). Schon hierdurch wird jede Folgerung, die man aus jener Meinung in Beziehung auf Einen höchsten Gott machen könnte verdächtig. Dazu kommt die Form jener Vorstellung selbst; denn es wurde dabei nicht angenommen, daß die Seele aus einer höheren Welt herabgekommen sei und dereinst dorthin zurückkehre, sondern daß dieselbe beim Tode des Menschen, wenn der Körper verwese, in ein anderes eben zum Leben kommendes Thier fahre; sei sie dann durch alle Land-, See- und Himmelsthiere gewandert, so gehe sie wieder in einen eben zum Leben kommenden Menschenleib ein, und diese Wanderung vollende sie in dreitausend Jahren. Hiernach ist die menschliche Seele keineswegs als sich erhaltende Subjectivität gedacht, sondern als natürliche Seele, welche nur den Kreis des natürlichen Le-

---

[1]) Plessing: Memnonium II. 153 — 201. de Wette a. a. O.
[2]) Hegel a. a. O. S. 229.
[3]) Lobeck l. l. I. 72.

bens durchläuft, ohne jemals zu dem Göttlichen zu gelangen. Es ist die roheste Form des Unsterblichkeitsglaubens, welcher freilich höher steht als die Meinung vom Schattenreiche, dem Amenthes der Aegypter, sofern das Leben in demselben bloßer Schein ist, in jenem Glauben dagegen die Seele als Monade, unzerstörbare, lebendige Einheit, gedacht wird, auf der anderen Seite aber den Begriff der subjectiven Unendlichkeit, der Ewigkeit des Geistes, nicht voraussetzt. Die Meinung entspricht ungefähr der Vorstellung von Osiris, dessen Geschichte gleichfalls das Werden der freien Subjectivität darstellt; aber so, daß die Seite des natürlichen Lebens noch nicht überwunden ist [1]). Man hat zwar behauptet [2]), daß die von Herodot angegebene Vorstellung bloß dem rohen Volksglauben angehört habe, und von den Priestern auch dogmatisch und rituell befestigt sei, weil das Volk dadurch an Ackerbau und feste Wohnsitze gewöhnt werden sollte; daß dagegen die Priester eine gebildetere Unsterblichkeitslehre unter der Vorstellung der Palingenesie als Kastengut unter sich bewahrt hätten; diese Unterscheidung ist aber eine grundlose Hypothese, welche zu dem sonstigen Charakter der ägyptischen Naturreligion gar nicht stimmt. Umgekehrt läßt sich behaupten, daß der gewöhnliche Volksglaube jene Vorstellung, welche einen naturphilosophischen Charakter hat und, wie es scheint, astronomische Berechnungen voraussetzt, nicht einmal enthalten habe. Wenigstens machen die großen Anstalten der Aegypter, theils zu künstlicher Erhaltung der Körper, theils zu sicherer Aufbewahrung derselben in prächtigen Gräbern [3]), welche sie die ewigen Wohnungen nannten [4]), die Ansicht sehr wahrscheinlich, daß von ihnen die Fortdauer der Seele im Zusammenhange mit der Fortdauer des Körpers aufgefaßt wurde. Will man eine von bei-

---

[1]) Hegel's Vorles. über Religionsphilos. I. S. 349. ff.

[2]) Creuzer's Symbol. I. 418.

[3]) Heeren: Ideen II. 2. S. 192. ff. (vierte Ausg.)

[4]) Diod. I. 51. vergl. Herod. II. 78.

den Vorstellungsweisen in's mosaische Zeitalter hinaufrücken, so kann die Wahl nicht schwer fallen; indeß ist die Sache gleichgiltig, da die Folgerungen, welche man daraus gezogen hat, ungegründet sind. Nicht bloß die platonische Ansicht von der Seele steht weit über der ägyptischen, sondern selbst die einfache hebräische Vorstellung, welche den Menschengeist als Bild Gottes ansieht, wenngleich sie die Unsterblichkeit der Seele nicht hat und nach der Totalanschauung nicht haben konnte. Man müßte es nach der einen Seite hin sogar für einen Fortschritt halten, wenn Mose die ägyptischen Vorstellungen, vorausgesetzt, daß sie ihm bekannt waren, verworfen hätte; denn zum Princip des A. T. stimmten sie durchaus nicht, und aus ihm konnte sich späterhin nur eine höhere Unsterblichkeitslehre entwickeln, die auf dem Boden der subjectiven Unendlichkeit oder des Geistes stand. Es ist jedoch eine willkührliche Annahme, die freilich zu einer Art von Axiom geworden ist, daß Mose die ägyptische Meinung von der Unsterblichkeit gekannt habe. Man beruft sich dabei auf das Zeugniß des Herodot, meint aber eigentlich die spätere jüdische und christliche Vorstellung, und sucht es dann aus verschiedenen Rücksichten zu erklären, warum Mose eine solche Vorstellung, die er doch selbst habe billigen müssen, von dem religiösen Glauben der Hebräer ausgeschlossen habe [1]). Diese bodenlosen Reflexionen können wir jedoch ihrem Schicksal überlassen und uns mit dem negativen Resultate begnügen, daß die Vorstellung von der Seelenwanderung auf keine höhere Erkenntniß göttlicher Dinge führe. — Man hat die letztere indeß noch auf anderen Wegen beweisen wollen; namentlich folgerte man aus ein Paar

[1]) Spencer de Legg. Hebr. rit. Lib. I. C. 3. Michaelis Mos. Recht I. §. 14. Jerusalem's Betrachtungen über d. vornehmsten Wahrh. der R. II. 836. ff. Kant: Religion innerhalb der Grenz. der bl. Vernunft S. 187. ff. de Wette: bibl. Dogm. §. 113. u. A. Es versteht sich von selbst, daß die Vorstellung vom Scheol, welche sich mit Modificationen bei den meisten, selbst ganz rohen, Völkern wiederfindet, nicht als Glaube an Unsterblichkeit betrachtet werden kann.

Stellen des Herodot [1]), daß die ägyptischen Priester nicht an die menschliche Gestalt der Götter geglaubt hätten [2]), was dann mit dem bildlosen Cultus der Hebräer einige Aehnlichkeit zu haben schien. Allein Herodot spricht gar nicht von der Vorstellungs- oder Darstellungsweise der Götter, sondern sagt nur, daß die Aegypter keinen Heroendienst gehabt, daß nach den Aussagen der Priester nach den Urzeiten keine Götter in Menschengestalt mehr auf Erden erschienen wären, und daß es den Priestern unrecht vorgekommen wäre, wenn ein Mensch sein Geschlecht unmittelbar auf die Götter zurückführte. Die alten Aegypter waren vielmehr noch nicht einmal zu dem Bewußtseln gekommen, daß die Menschengestalt die einzig angemessene Erscheinungsform des Göttlichen sei, ein Bewußtsein, welches mit der Lösung des Räthsels der Sphinx erst den Griechen aufging [3]). Nach Herodot waren Osiris und Isis die beiden Götter, deren Cultus allgemein durch Aegypten verbreitet war; nach Diodor [4]) dagegen verehrten die Aegypter auch den Zeus als eine geistige Macht und den Vater alles Lebens. Allein sie gaben dem Namen eine griechische Etymologie und beriefen sich auf die Uebereinstimmung ihrer Ansicht mit griechischen Dichtern; aus beiden Umständen läßt sich schließen, daß sie die Vorstellung auch erst von den Griechen erhalten hatten, daß mithin in der altägyptischen Religion ein oberster Gott in der Weise des griechisch-

---

[1]) Herod. II. 50. 142. vergl. indeß Diod. I. 12., wonach die fünf oberen Götter in der Gestalt heiliger Thiere erscheinen sollten, und dieß nichts Fabelhaftes sei. Diod. I. 20. 90.

[2]) Jablonsky Panth. Aeg. Proleg. p. 37. de Wette's bibl. Dogm. §. 64. Die Stelle des Strabo (L. 16. p. 760.), worauf sich noch de Wette beruft, kann für das mosaische Zeitalter eben so wenig beweisen, als etwa die Lehren der Pharisäer und Samaritaner.

[3]) Hegel: Philosoph. der Rel. I. 376.

[4]) Diod. I. 12.: *Τὸ μὲν οὖν πνεῦμα Δία προσαγορεῦσαι, μεθερμηνευομένης τῆς λέξεως, ὃν αἴτιον ὄντα τοῦ ψυχικοῦ τοῖς ζώοις, ἐνόμισαν ὑπάρχειν πάντων οἱονεί τινα πατέρα.*

römischen Zeus gefehlt hatte. Dieß zeugt dann auch gegen den angeblich ägyptischen Ursprung des Namens Jehova. Daß unter den späteren Aegyptern sich einzelne Weise zur Anschauung einer höchsten Vernunft und eines idealen Urgrundes von allem Dasein erhoben, hat nichts Befremdendes, und so mag die Nachricht des Plutarch [1]) richtig sein, daß Alexander daselbst einen Philosophen Psammon angetroffen habe, welcher Gott für den allgemeinen Vater aller Menschen, und die besten Menschen für seine Lieblinge hielt; hieraus folgt aber Nichts für die alt-ägyptische Vorstellungsweise. Ueber die Weisheit der alten Aegypter steht uns bis jetzt noch kein sicheres Urtheil zu; die neueren Untersuchungen über die Ausbildung der Astronomie und die Erfindung der Buchstabenschrift [2]) haben indeß die Originalität und das Alter derselben bei den Aegyptern sehr wankend gemacht. Die letztere haben wenigstens die Hebräer gewiß nicht von den Aegyptern erhalten [3]). Mit dem meisten Rechte darf man den alten Aegyptern die eigenthümliche Gestalt des sittlichen Lebens zuschreiben, Kasteneintheilung, Priesterherrschaft, ferner einen Theil der großen Bauten und so viel mechanische und astronomische Kenntnisse, als diese voraussetzen. Gerade hierin haben sie aber den alten Hebräern nicht zum Muster gedient, wie es auch nach den ganz verschiedenen localen und sittlichen Verhältnissen nicht möglich war. Die Nasiräer könnte man allenfalls mit den ägyptischen Priestern vergleichen; die eigenthümliche Form ihres Gelübdes, wonach sie sich vorzugsweise des Weines enthalten soll

---

[1]) Plut. Alex. C. 27.

[2]) Plato (Phaedr. p. 96. Bekk.) schreibt sie dem Theuth zu und läßt sie diesen von Naukratis aus, dem Sammelplatz der Phönizier und Griechen, über Aegypten verbreiten. Vergl. v. Bohlen: Indien I. 82. Jener Theuth oder Hermes, der Repräsentant der ägyptischen Priesterweisheit (Hug: Ueber den Mythus S. 258.), ist überhaupt eine spätere Gestalt.

[3]) Hartmann: Hist. Forsch. ü. d. BB. Mose's S. 584. ff. v. Bohlen: Genesis Einl. 39. ff.

ten, hebt indeß die Aehnlichkeit wieder auf [1]). Eine dunkle Vorstellung von altägyptischer Weisheit kann uns nicht veranlassen, die Hebräer zu Lehrlingen derselben zu machen; denn sobald es sich um Nachweisung einzelner Elemente handelt, welche die letzteren von dort entlehnt haben sollen, zerrinnet das ganze Nebelbild. Am sichersten ist das negative Resultat, daß der hebräische Monotheismus eben so wenig von den Aegyptern als irgend einem anderen Volke entlehnt sei [2]). Denn bei keinem Volke des Alterthums, die Hebräer ausgenommen, ist derselbe nachgewiesen, und wenn wir die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit zugeben müssen, daß mit dem Namen Jehova auch die Vorstellung von einem höchsten Gott zu den Hebräern gekommen ist, so bleibt diesen dennoch das Verdienst, den höchsten Gott auch als den einigen mit Ausschließung aller Untergötter und aller Mythologie erkannt und verehrt zu haben. Gerade hierin liegt aber das Große und der eigenthümliche Begriff der Alttestamentlichen Religion. Der Naturreligion darf man nur den Einfluß einräumen, daß sie den Boden für die Offenbarung jenes Begriffes vorbereitet hat, und in dieser Hinsicht dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit einen Conflict des oberasiatischen Lichtprincips und der mehr praktischen und rohen kanaanitischen Naturreligion im Volksbewußtsein der vor-mosaischen und auch noch der späteren Zeit annehmen. Es ist aber merkwürdig, daß die Hebräer in der Sphäre der Naturreligion durchaus nicht originell gewesen sind; in dem langen Zeitraume, wo sie bei ihnen herrschte, ließen sie sich immer von außen bestimmen, und die Geschichte der hebräischen Naturreligion hat deshalb einen mehr zufälligen Charakter, wenngleich sich darin ein gewisser Fortschritt nicht verkennen läßt. Die eigenthümliche Kraft des Volksgeistes ging dagegen auf die Ausbildung des höheren Princips und gerade hierin läßt sich ein organischer und stufenweiser Fortgang

[1]) S. oben S. 283.

[2]) Jahn's Archäolog. III. 75.

nachweisen. Dieß ist das innere und offenbar das stärkste Zeugniß für die hebräische Originalität in dieser Sphäre, und beweist, daß der Volksgeist nach seiner unmittelbaren Bestimmtheit oder seinen Anlagen zum Träger dieses Princips ausersehen war. Der welthistorische Zusammenhang des Volkes hat gewiß dazu beigetragen, und beide Seiten dürfen nicht unabhängig von einander aufgefaßt werden. Durch frühe Wanderungen bewegten sich die Hebräer durch verschiedene Gestaltungen der Naturreligion, bis sie zuletzt in Palästina festen Fuß behielten, dem Mittelpunkte der alten Welt, der Brücke zwischen Asien und Afrika und durch die Vermittelung der Phönizier auch zwischen dem Occident, und der dereinstigen Geburtsstätte der absoluten Religion.

§. 47. Diejenigen Elemente, welche aus der früheren Naturreligion auf der ersten Entwickelungsstufe des höheren Princips erhalten waren, hatten einen roheren Charakter und ließen die Seite des natürlichen Bewußtseins bestimmter hervortreten; andere dagegen, welche bei weiterer Ausbildung des Begriffes aufgenommen wurden, streiften sogleich die unmittelbare Natürlichkeit ab und traten in verklärter Weise in die Totalanschauung ein. Bleibende Bedeutung erlangten fast nur Elemente der medopersischen Religion, womit die Religion Jehova's, wie es scheint, ursprünglich verwandt war; die der kanaanitischen Naturreligion eigenthümlichen Elemente hatten mehr praktische Bedeutung und wurden mit der Zeit gänzlich überwunden.

Das Verhältniß, welches die verschiedenen Elemente der Naturreligion zu dem höheren Princip einnahmen, kann nur

nach der Entwickelung des letzteren bestimmt werden, da von ihm die Form abhing, wie jene Elemente in's Bewußtsein traten. So dürftig und unsicher daher auch die Resultate sind, welche man durch die Kritik der ältesten Geschichte gewinnt, so läßt sich dennoch nach der Totalentwickelung des hebräischen Geistes behaupten, daß die Elemente der Naturreligion in den ältesten Zeiten keineswegs als bloße Symbole, verschwindende Momente oder bedeutungslose Zeichen erhalten oder aufgenommen wurden, sondern ihre ursprüngliche Bedeutung irgendwie und eine Zeitlang behaupteten. Um zu wissen, in welchem Sinne ein Element aufgenommen wurde, ist deshalb das Zeitalter der Aufnahme von der größten Bedeutung. Läßt man z. B. den Sabbat erst im Zeitalter der Könige [1]) zu den Hebräern kommen, so hatte seine Einführung mit der Religion keinen Zusammenhang und die Bedeutung des siebenten Tages in der sabäischen Religion als Tag des Saturn könnte ganz bei Seite gestellt werden. Ganz anders verhält es sich dagegen, wenn sich der Sabbat schon aus dem mosaischen oder vormosaischen Zeitalter herschrieb, wo Saturn von den Israeliten verehrt wurde. Denn die Bedeutung eines Ruhetages konnte er damals nicht haben, weil das nomadische Leben den mit Ackerbau, Handwerken, Handel entstehenden Unterschied von Arbeit und Erholung nicht kannte. Es mußte daher ein anderes Motiv zu der Auszeichnung des Tages vorhanden sein, und dieß konnte wiederum nicht darin liegen, daß derselbe den Wochencyklus schloß und man sich zu Dankopfern an demselben verpflichtet hielt; denn Opfer waren in den älteren Zeiten keineswegs

---

[1]) v. Bohlen (Genesis Einl. S. 137.) läßt dieß Institut sogar erst im Zeitalter des Hiskia eingeführt werden und meint, die älteste Erwähnung des Sabbat sei tadelnd; Amos 8, 5. ist aber offenbar dagegen, denn hier erscheint der Sabbat schon als Ruhetag, eine Bedeutung, die ausschließlich hebräisch war. Eben so ist seine Bedeutung in den ältesten Gesetzen gefaßt. S. oben S. 128.

häufig und regelmäßig, und in dem Wochencyklus lag kein Grund, gerade den siebenten Tag auszuzeichnen und nicht den ersten oder den mittelsten. Beruft man sich auf die Heiligkeit der Siebenzahl, so schiebt man das Problem nur zurück; denn diese hing ja zuletzt von der Heiligkeit der sieben Planeten ab [1]). War nun der Sabbat oder vielmehr der siebente Tag schon geheiligt, als es noch keine regelmäßige Gemeindeversammlungen und Opfer gab, so mußte die Heiligkeit in dem Tage selbst liegen, mithin auf den Gott, welchem er auch sonst geweihet war, hinweisen [2]). Aehnlich verhält es sich mit den Festen und älteren Cultusformen, welche aus der Naturreligion herstammen. Die Stiersymbolik, die Cherubim und Seraphim, die Menschenopfer und ähnliche Formen konnten in die später ausgebildete Religion des A. T. keinen Eingang mehr finden, müssen aber zu den Zeiten, wo sie zuerst erscheinen, eine ganz andere als rein-symbolische Bedeutung gehabt haben. Wo in den älteren Zeiten natürliche Elemente in die Religion Jehova's übertragen oder darin erhalten wurden, da muß das bestimmtere oder unbestimmtere Bewußt-

---

1) Die heiligen Zahlen des Orients hatten überhaupt einen astronomischen und astrologischen Charakter, und die mystische Bedeutung, welche man später darin suchte, war nicht ursprünglich. Sie wurden dann mit dem Decimalsystem zusammengesetzt; daher sieben und siebenzig, zwölfundhundert zwanzig (1 Mos. 6, 3. v. Bohlen: Genesis S. 66. 104., als höchst es Lebensalter des Menschen, getheilt in dreimal vierzig) u. s. w.

2) Vergl. Baur: Ueber den hebr. Sabbat u. die Nationalfeste ꝛc. (Tübinger Zeitschr. für Theologie. 1832. Heft 3. S. 123. ff.) Lud. de Dieu: Critica sacr. p. 559. Der chald. Name des Saturn: שַׁבְּתַאי und die Angabe bei Tacit. Hist. 5, 4. haben freilich kein Gewicht. Der Gebrauch der Woche im bürgerlichen Leben scheint freilich den Juden eigenthümlich gewesen zu sein (Ideler's Chronologie I. 180.); da er aber jedenfalls von anderen Völkern entlehnt war, die die verschiedenen Tage astrologisch betrachteten, so läßt sich schon daraus folgern, daß auch bei den ältesten Hebräern der rein-bürgerliche Gebrauch nicht sogleich stattfand.

sein zu Grunde gelegen haben, daß Jehova mit dem Gott, welchem dieselben sonst heilig waren, identisch sei. Suchen wir nun die verschiedenen Elemente, welche im Verlaufe der Geschichte mit der Religion Jehova's in Verbindung standen, unter einen allgemeineren Gesichtspunkt zu bringen, so zeigt sich, daß in der vor-salomonischen Zeit und im Reiche Israel das kanaanitische Element vorherrschte, seit dem Tempelcultus und im Reiche Juda dagegen das oberasiatische Element. Das letztere kam Anfangs durch Vermittelung der Phönizier, Syrer und Babylonier zu den Hebräern, war aber nicht eigentlich kanaanitisch, und konnte seiner ideelleren Natur wegen leichter aufgenommen werden. Sind die Vermuthungen über das ursprüngliche Vaterland des Namens Jehova gegründet, so haben sich seit dem salomonischen Zeitalter gerade solche Elemente eingebürgert, welche gleichfalls auf Hochasien hinweisen, und wir müssen es als möglich, ja wahrscheinlich annehmen, daß sich bei einem Theile des Volkes noch die dunkele Erinnerung an die ursprüngliche Verwandtschaft beider Seiten erhalten hatte. Hieraus könnte man es dann auch ohne die Voraussetzung höherer Einsicht erklären, daß sich bei einem Theile des Volkes immer eine sich mehr oder weniger geltend machende Opposition gegen die kanaanitischen Formen, besonders die Stiersymbolik und die Menschenopfer, erhielt. Von dieser Seite angesehen, war es vielleicht auch nicht zufällig, daß gerade im Beispiele des Abraham, des ältesten Repräsentanten des hochasiatischen Princips im Gegensatz zum kanaanitischen, die Abschaffung der Menschenopfer dargestellt wurde. Die Volksmasse und das größere Reich Israel behielt freilich mehr die kanaanitische Form bei, welche auch, wenn wir in's höchste Alterthum zurückgehen, die ursprüngliche gewesen zu sein scheint. Im mosaischen Zeitalter fand jedenfalls schon eine Mischung verschiedener Elemente statt, weshalb sich auch in der Folgezeit an die Vorstellung des Einen Nationalgottes solche Elemente schließen konnten, die in ihrer ursprünglichen Gestalt auf verschiedene Gottheiten zurückgeführt

werden müssen. Hierbei kann es nun auffallen, daß die Hebräer seit ihrer Ansiedelung in Palästina außer Jehova und den untergeordneten Theraphim und der Schlangensäule nur solche Götter verehrten, die sie bei den Canaanitern vorfanden, daß sie also nicht eine Mehrheit von Göttern, die wir doch bei ihrem früheren Naturdienste schon vor der Einwanderung voraussetzen müssen, nach Palästina mitbrachten. Man kann freilich die Richtigkeit der Tradition, daß das Volk erst seit der Vermischung mit den Cananitern den Götzendienst derselben angenommen habe, in Zweifel ziehen, wie dieß denn besonders diejenigen Kritiker thun müssen, welche die Verehrung Jehova's in spätere Zeit entstehen lassen; für die Richtigkeit derselben spricht aber wieder die Geschichte des Reiches Israel, dessen Könige treuer an dem unreinen Jehovadienste hingen, als die jüdischen Könige an dem reineren. Dieß setzt offenbar voraus, daß die Vorstellung von der Einheit des Nationalgottes in ein höheres Alterthum hinaufreichte und von solchen Repräsentanten des religiösen Geistes ausgegangen war, welche das natürliche und thierische Element in der Vorstellung Jehova's nicht anerkannten. Hatten auch die ältesten Hebräer gleich den arabischen Stämmen sich irgend einen Planeten zu ihrem Nationalgotte gewählt, so mußte dennoch das Moment der ausschließenden Einheit, welches sich durch Identificirung des höheren und natürlichen Princips daran knüpfte, von der ersteren Seite ausgehen und in demselben Maaße stärker oder schwächer hervortreten, als gerade sie ihre Repräsentanten fand. Hiernach ist die Ansicht, wonach die Verehrung Jehova's sich aus einem früher herrschenden Polytheismus entwickelt haben soll [1]), bedeutend zu beschränken. Die Pluralform des Wortes Elohim als dem Hebraismus nicht eigenthümlich und bloß aus der Volkssprache aufgenommen, so wie die

[1]) Lessing: Erziehung des Menschengeschl. §. 11. ff. u. A. Aus einzelnen BB., namentlich dem Pentateuch, kann natürlich kein Gegenbeweis geführt werden (Jahn's Archäolog. III. §. 14.), sondern nur aus der Totalentwickelung des religiösen Geistes.

spätere Vorstellung von den Göttersöhnen ist, hier von den Beweisen auszuschließen. Man kann sich nun allerdings eine Zeit denken, wo Jehova als der höchste Gott und neben ihm andere Götter anerkannt und verehrt wurden; in jenem Sinne mußte der Name von Außen aufgenommen werden, wenn dieß überhaupt geschah, und der gewöhnliche Volksglaube der vorexilischen Zeit, welcher die Verehrung Jehova's und der Götzen zu vereinigen suchte, kann keine andere Meinung gehegt haben. Allein diese Ansicht kann schlechterdings nicht Monotheismus heißen, und es läßt sich aus empirischen wie aus inneren Gründen nachweisen, daß dieselbe bei den ältesten Repräsentanten des Hebraismus, namentlich bei Mose, nicht stattfand. Der empirische Beweis liegt in dem oben angegebenen Umstande, daß die Einheit selbst bei der rohen Stiersymbolik festgehalten wurde *und* daß die Gottessöhne, welche ursprünglich allerdings Untergötter *waren*, erst im späteren Hebraismus vorkommen, während die Planetengötter, Baal, Astarte, Gad, Nebo, Moloch, obgleich von den Canaanitern verehrt und in der Naturreligion höherere Gestalten als die Sternengeister, kein Moment der Anschauung bildeten, als nur etwa bei den sieben Lampen des großen Leuchters, wo aber die Seite des Natürlichen in die einfache Idealität des Lichtes aufgegangen war. In der Tempelsymbolik überhaupt war die Vorstellung Jehova's nach ihrer natürlichen Seite als Lichtprincip aufgefaßt, woran sich auch die Vorstellung von den himmlischen Heerschaaren schloß. Die Götzendiener, von denen späterhin noch mehr Elemente des Sonnendienstes in den Tempel gebracht wurden, konnten jene Symbole nach ihrer Weise deuten; in die reine Anschauung der älteren Zeit ging aber nur die Vorstellung von den Heerschaaren über, nicht die andere von sieben Untergöttern, welche erst in späteren Zeiten in ganz umgebildeter Gestalt Eingang fand. Nach jener Hypothese müßte offenbar ein ganz anderer Entwickelungsgang der Anschauung eingetreten sein. Dazu kommt die innere Seite der Begriffsentwickelung des Hebraismus. Setzen wir den Fall, daß in älteren Zeiten

Jehova in der Weise des Zeus oder Brahma als Herr der Götter und Menschen, also als oberster, nicht als einziger Gott verehrt wäre, so würde sich bei fortschreitender Entwickelung daraus die Anschauung einer höchsten Vernunft im heidnischen Sinne gebildet haben, einer höchsten Einheit, welche aber das Moment der Besonderung nicht wahrhaft aufgehoben, also einen abstracten Charakter behauptet hätte. Diesen Fortgang zeigt die spätere Idealisirung aller polytheistischen Religionen, und er liegt in der Natur der Sache, sofern die Einheit des Begriffes, mag die Erscheinung im Anfange auch noch so roh sein, nur in der an sich seienden Totalität der Momente gesetzt werden kann. Das Erwachen des monotheistischen Glaubens ist ein absoluter Act, setzt ein prophetisches Bewußtsein voraus und kann nur als Offenbarung richtig begriffen werden. Wir können uns denken, daß dabei zuerst die Reflexionen über Existenz oder Nichtexistenz anderer Götter, über Darstellung des Einen im äußeren Material und dergl. zurücktraten; auf der anderen Seite müssen wir aber die Meinung von Untergöttern schlechterdings ausschließen. Denn jene Einheit war Produkt des reinen Gedankens und damit absolute Negativität; eine Mehrheit oder Vielheit göttlicher Wesen konnte daher durch diesen einfachen Act nicht gesetzt, mußte vielmehr, um in's Bewußtsein zu treten, empirisch gegeben sein. Nun waren aber die besonderen Götter in den ältesten Zeiten Naturmächte, welche in der unmittelbarsten und rohesten Weise verehrt wurden; dieser Inhalt konnte daher seiner Form wegen in jene Einheit nicht aufgenommen werden. Es bildete sich vielmehr die Anschauung vom Boten Jehova's, und durch die Vermittelung derselben konnten erst später die Gottessöhne, deren Vorstellung aber durch die allmälige Fortbildung der Naturreligion selbst schon ideeller gefaßt war, in das Bewußtsein treten. Es war von hoher Bedeutung, und zeugt für die Originalität der Vorstellung, daß Jehova Anfangs in einsamer Allgemeinheit gedacht wurde; denn gerade dadurch wurde die Mythologie von der Sphäre des Göttlichen ausgeschlossen. Die Vorstellung von

den himmlischen Heerschaaren, mag sie uralt oder erst seit Salomo entstanden oder eingeführt sein, konnte in der Sphäre der reinen Subjectivität eben so wenig Bedeutung gewinnen als die damit zusammenhängende Anschauung vom Sonnenhelden; wurde die letztere von ihrer natürlichen Basis abgelöst, so konnte sie nur den Begriff der endlichen, besonderen, Subjectivität erreichen, die im Kampf mit den natürlichen Elementen den Sieg davonträgt und sich wohl in die Sphäre des Unendlichen emporarbeitet, wie in dem Mythus des Herakles, nicht aber ihrem absoluten Begriffe nach jede widerstrebende Macht schon an sich überwunden hat. Wo daher der Sonnenmythus die Vorstellung Jehova's berührte, mußten die verschiedenen Seiten gänzlich geändert werden; im Mythus vom Passa werden menschliche Feinde überwunden und im Mythus von Simson ist umgekehrt der Held ein Mensch. Jehova selbst ist zwar öfter gleichfalls als Held dargestellt, aber nur bildlich, sofern er für sein Volk kämpfte; denn für den Allmächtigen giebt es keinen wirklichen Kampf. Es lag in dem welthistorischen Zusammenhange des Hebraismus mit den übrigen Religionen Asiens, daß zu der Zeit, wo das Bewußtsein der Subjectivität bei den Hebräern erwachte, die übrigen Religionen noch keine idealere Gestalten entwickelt hatten; denn wären die Vorstellungen von den Erzengeln und Engeln mit jenem Bewußtsein sogleich von Außen — denn aus dem reinen Gedanken konnten sie nicht hervorgehen — in Berührung gekommen, so wäre die absolute Einheit gefährdet und der Hebraismus hätte wahrscheinlich einen Umweg machen müssen, um zu derselben zurückzukehren. Der rohe kanaanitische Götzendienst bildete den am wenigsten gefährlichen Gegensatz, welchem gegenüber das Princip der reinen Subjectivität sich ausbilden konnte, und die aus Syrien und Babylonien zuströmenden weniger rohen Elemente, namentlich der eigentliche Sonnendienst, vermittelten wiederum die schroffen Gegensätze und gaben zuletzt der abstracten und farblosen Vorstellung des reinen Gedankens ein schöneres Gewand, aber erst zu einer Zeit, wo das einfache Wesen hinter der bewegten

Erscheinung nicht mehr zu Grunde gehen konnte [1]). So angesehen läßt sich in den verschiedenen Elementen des Götzendienstes, welche nach einander mit dem hebräischen Principe kämpften, ein höherer Zusammenhang, und in dem Kampfe selbst die Leitung der göttlichen Vorsehung erkennen. Nur vermittelst des Kampfes konnte die Alttestamentliche Religion in's Selbstbewußtsein treten, wie jede höhere Form des Geistes, welche nur als Proceß, nicht als etwas Fertiges und äußerlich Offenbartes Realität hat. Dieser Kampf wurde aber so geleitet, daß er allmälig zum gewissen Siege führte, und hier angelangt sogleich den Trieb zu einer höheren Entwickelung in sich trug, welche im Christenthum erreicht wurde. Daher wurde zuerst, wie es scheint, ein oberasiatisches Princip auf bewegten und durch Gegensätze zerrissenen kanaanitischen Boden geworfen, bereitete hier durch den Conflict, welchen es erregte, die Offenbarung der reinen Idealität vor, wozu der spätere Parsismus nicht gelangte; erkämpfte sich in der Identität mit dem verzehrenden Geiste der kanaanitischen Naturreligion Realität, schloß sich dann zu milderer Gestaltung auf, und bereicherte sich allmälig mit den verklärten Formen der Naturanschauung, wodurch es dem allgemeinen Bewußtsein näher gerückt wurde und zugleich den Weg zu concreterer Durchbildung betrat. Wir können im Ganzen nur wenige Momente jenes Kampfes verfolgen, meist solche, die in der Sphäre des Vorstellens und des Cultus lagen, und von ihnen aus muß erst ein Schluß gemacht werden auf die Totalentwickelung des Selbstbewußtseins. Dieses bildete aber den eigentlichen Kampfplatz, und es handelte sich in der ganzen Dialektik um nichts Geringeres als die Besiegung des natürlichen Menschen, welcher dem Volke im Götzendienste objectiv wurde, ihm selbst aber nichts Aeußerliches war, um die Unterwerfung der wilden Naturmächte unter die Furcht des Heiligen, um die Erringung der freien Subjecti-

[1]) Ueber die einzelnen Elemente, welche um die Zeit des Exils aufgenommen wurden, s. oben S. 542. ff.

vität. Manche Formen der älteren Entwickelung, wie der Bann, die Menschenopfer, fanatische Begeisterung u. dergl. zeigen, wie viele Opfer der Kampf dem Volke kostete. Die subjective Bewegung dabei war nicht ein wiederholter Abfall des Volks von der vorher erkannten höheren Wahrheit, also ein bloßer Act des natürlichen Willens, sondern zugleich wirkliche Verfinsterung des Bewußtseins, welches sich lange Zeit von den dunkelen Mächten der Naturnothwendigkeit nicht losmachen konnte [1]). Erst durch den Umschwung des ganzen Bewußtseins, welcher um die Zeit des Exils vor sich ging, befreiete sich das Volk in allgemeiner Weise von jener finsteren Gewalt, trat vom Boden der Substanz auf den der Subjectivität, und wußte nun die verklärten Elemente der Naturreligion als bloße Accidenzen.

---

[1]) Auswärtige konnten es bekanntlich längere Zeit nicht dahin bringen, die Menschenopfer bei den Karthagern auszurotten. Münter: Rel. der Karth. S. 24. ff.

Viertes Kapitel.

Hauptrichtungen, welche sich aus dem Begriffe der Alttestamentlichen Religion entwickelt haben.

§. 48. Die allgemeine Form, worin der Begriffsinhalt für das Bewußtsein Realität hatte, bildete die religiöse Vorstellung; das reine Denken war darin nur verschwindendes Moment, und aus der Totalität der Vorstellungen wurde kein bestimmter Lehrgehalt gezogen, welcher der objective Ausdruck des allgemeinen Glaubens gewesen wäre.

Wir treten hier auf ein Gebiet, wo wir im Vergleich mit älteren Ansichten fast nur zu negativen Resultaten gelangen können, welches wir aber dennoch in der Kürze ermessen müssen, um solche Resultate eben im Zusammenhange mit dem Geiste und der historischen Entwickelung des Hebraismus aufzufassen. Nach der älteren dogmatischen Ansicht fand man im A. T. eigentliche Lehrbestimmungen, Dogmen, und im Pentateuch gewöhnlich ein System derselben; in neueren Zeiten ist dagegen der rein-praktische Gesichtspunkt geltend gemacht, wonach Alles, was die Form einer Glaubenslehre haben könnte, vom Kreise des A. T. ausgeschlossen wird.[1]) Es kommt hierbei auf die nähere Bestimmung dessen an, was man unter Lehre und Glaubenswahrheit versteht. Faßt man den Ausdruck in dem Sinne, in welchem

[1]) Baumgarten-Crusius: Bibl. Theologie S. 32. ff.

das Christenthum Glaubenslehren, Symbole, überhaupt einen bestimmten Lehrinhalt erzeugt hat, so fehlt dem A. T. eine Glaubenslehre; denn der religiöse Inhalt, welcher an sich göttliche Belehrung (Thora) war, ist in der Erscheinung so von rituellen, juridischen, sittlichen, paränetischen Elementen durchflochten, daß man erst einen Scheidungsproceß anstellen muß, um den einfachen religiösen Gehalt zu finden, und gegen die historische Auffassung der Alttestamentlichen Religion verstoßen würde, wenn man denselben, wie in den biblischen Theologieen gewöhnlich geschehen ist, den Hebräern unmittelbar als Lehre beilegte. Auf der andern Seite ist aber nicht zu leugnen, daß allen jenen Elementen eine bestimmte religiöse Anschauung und Ueberzeugung zu Grunde lag, wie ja die praktische Seite immer die theoretische voraussetzt und an sich enthält, und daß in dieser Hinsicht den Hebräern auch eine Lehre zugestanden werden muß. Es war im Begriffe des Hebraismus selbst gegründet, daß der Lehrinhalt in seiner unmittelbaren Einheit mit den übrigen Elementen gelassen wurde und nicht in objectiver Weise heraustrat. Kein einziges Buch des A. T. hatte freilich den Zweck, die Religion zu gründen, und der Pentateuch, dem man sonst wohl eine ähnliche Tendenz zuschrieb, verräth es durch seine Form deutlich genug, daß er Resultat vorangegangener Entwickelung war, und deshalb den einfachen Glauben an Jehova und das damit zusammenhängende sittliche Bewußtsein voraussetzen konnte. Mose und die ältesten Propheten und Priester, denen wirklich die Gründung der Religion beigelegt werden muß, haben gewiß in ganz anderer Weise die göttliche Offenbarung ausgesprochen; diesen ältesten Aeußerungen des höheren Prinzips geht indeß nach der andern Seite der Charakter der Lehre noch mehr ab als den späteren Büchern. Nicht einmal der Dekalog, sollte er auch älter sein als die Gesetzgebung, in deren Zusammenhange er vorkommt, kann als objective Lehrbestimmung angesehen werden, und ist auch von den späteren Schriftstellern des A. T. nie in diesem Sinne gebraucht. Selbst um die Zeit des Exils und

nach demſelben, kannte man außer der ganz einfachen Voraus-ſetzung von der Idealität und Einheit Jehova's keine objectiven Glaubenswahrheiten, weil man ſonſt den nach und nach eindrin-genden fremden Elementen gewehrt haben würde. Der eigent-liche Kern des Hebraismus, den wir oben als ſeinen Begriff entwickelt haben, ließ keine weſentliche Differenz der Auffaſſung zu, und die beſondere Meinung von den Accidenzen konnte in freier Willkühr gelaſſen werden, eben weil ſie bloße Erſcheinungsfor-men, die noch nicht zu Dogmen verhärtet waren, betraf. Es fehlte daher die Veranlaſſung zu Lehrbeſtimmungen, oder wo dieſelben in Verbindung mit anderen Elementen vorhanden wa-ren, richteten ſie ſich nur gegen den eigentlichen Götzendienſt. Ueberhaupt hatte die religiöſe Vorſtellung der älteren Zeit einen ſo beweglichen Charakter und das Moment des Denkens ver-ſchwand ſo ſehr in der Form der Anſchauung, daß es ſelbſt bei concreterer Geſtalt des Begriffs nicht zu einer Lehre kommen konnte. Daher erklärt ſich auch das ungebundene Verfahren mit der älteren Ueberlieferung, welche beſonders die BB. Joſua und der Chronik auszeichnet. Hieraus ergiebt ſich nun, daß man keinen Grund hat, dem älteren Hebraismus den Unterſchied von objectiven Lehren und Privatmeinungen, von Orthodoxie und Heterodoxie, Glaubenszwang und Denkfreiheit u. dgl. zuzuſchrei-ben. Sobald der Begriff der Religion weiter entwickelt war, trat er nur dem Götzendienſte beſchränkend gegenüber, wozu auch die Stierſymbole des Reiches Iſrael und die ſonſtigen Jehovabilder gerechnet wurden; denn eine heterodoxe Auffaſſung der Einen Wahrheit konnte darin nicht anerkannt werden. Man hat zuweilen der Hierarchie des Reiches Juda einen engherzigen Sinn zugeſchrieben, wodurch ſie jede freiere Entwickelung ge-hemmt habe, und hat damit die Einförmigkeit in der Auffaſ-ſung der Altteſtamentlichen Religion in Verbindung geſetzt. Davon finden ſich aber nicht einmal in der nacheriliſchen Zeit Spuren, und die Aufnahme, welche manche Bücher im Kanon fanden, wie das Hohelied, Hiob und beſonders Koheleth, zeugt

positiv dagegen. Es war allerdings heilsam, daß die Priesterschaft nicht früher bedeutenden Einfluß erhielt, als das höhere Princip vollständiger ausgebildet war; denn wäre das Priesterthum auf Naturdienst und Aberglauben gegründet gewesen, so würde dadurch die freie Entwickelung der Wahrheit gehemmt sein. Wo wir indeß Propheten und Priester im Conflict finden, handelt es sich nicht um die Anerkennung des Princips selbst, sondern um einzelne, meist untergeordnete Formen, Ueberschätzung des äußeren Cultus, Habsucht, Ungerechtigkeit, Völlerei der Priester, oder, wie in der Geschichte Jeremia's, um die richtige Beurtheilung einzelner Verhältnisse. Der Religion entgegen wirkten einzelne Priester nur indirect durch Abfall zum Götzendienste, Beschönigung des mechanischen Cultus u. s. w.; dagegen ist es unerweislich, daß die Propheten eine von der Priesterschaft gezogene Schranke des mechanischen Formenwesens hätten durchbrechen müssen, um die höhere Wahrheit zu gründen. Das Prophetenthum bestand vielmehr früher, als der Cultus eine solche Richtung nahm, und wenn die Propheten gegen Menschensatzungen und Menschenlehre eiferten, so verstanden sie darunter nur einzelne abergläubische Vorstellungen, welche sich an die Cultushandlungen schlossen. Stellt man die hebräischen Priester mit den heidnischen zusammen und die Propheten mit den Philosophen, so zeigt sich der bedeutende Unterschied in der Stellung, die eine jede von beiden Priesterschaften der Entwickelung der Wahrheit gegenüber einnahm, und man söhnt sich gern mit dem hebräischen Priesterthum[1]) überhaupt aus. Wenn viele Individuen desselben die äußeren Formen begünstigten, so ist gar nicht immer vorauszusetzen, daß sie selbst eine bessere Ueberzeugung hatten und nur als eigennützige Heuchler handelten;

[1]) Wie parteiische Gegner dasselbe in neueren Zeiten gefunden, zeigt außer Leo's Vorles. üb. d. jüd. Gesch. besonders Gramberg (Krit. Gesch. d. Rel. I., 1. ff.), welcher es nach seiner a priori fingirten Vorstellung davon mit Recht verdammt.

wenigſtens iſt die Meinung von hebräiſchen Myſterien und einer reineren Prieſterlehre, welche hinter der gewöhnlichen Volksreligion geſtanden habe und wohl gar als Ueberlieferung der Urreligion und Urweisheit fortgeerbt ſei, als bloße Fiction gänzlich zu verwerfen.[1]) Die myſteriöſen Elemente des Cultus, die Verſperrung der Heiligthümer, das hohenprieſterliche Orakel, die Gottesurtheile, ſind theils erſt ſpäter entſtanden, theils betrafen ſie bloß Nebendinge und waren einfache Symbole, hinter denen viele Laien wohl nicht mehr ſuchten, als die Prieſter ſelbſt. Eben ſo wenig iſt man befugt, dem Prophetenorden eine geheime Weisheit, die darin überliefert wäre, zuzuſchreiben; es lag vielmehr im Berufe des Prophetenthums ſelbſt, die innere Fülle der höheren Begeiſterung möglichſt zu offenbaren. Ueberhaupt ſchließt der Begriff der hebräiſchen Religion alle Myſterien, welche ſeinen eigentlichen Inhalt betreffen könnten, aus; die Entwickelung desſelben liegt uns in den Hauptzügen klar vor, und beweiſt, daß ſeine allgemeine Erſcheinungsform die religiöſe Vorſtellung war und daß es im Zeitalter des A. T. weder öffentliche noch geheime Lehrbeſtimmungen gab.

§. 49. Die Formunterſchiede in der Ausbildung des Princips betreffen nur untergeordnete Momente, oder ſie ſind mehr als hiſtoriſche Entwickelungsſtufen des Begriffs, denn als beſondere Richtungen innerhalb desſelben aufzufaſſen.

Obgleich kein eigentlicher Lehrinhalt ausgebildet war, läßt ſich dennoch die Möglichkeit denken, daß ſelbſt in der unmittelbaren Auffaſſungsweiſe der Religion gewiſſe Hauptrichtungen auseinander gegangen wären, etwa wie im N. T. der jüdiſch-chriſtliche, johanneiſche und pauliniſche Typus. Allein auch eine ſolche Differenz fehlt im A. T., da ihm der concretere logiſche

[1]) Vergl. oben S. 694. ff.

Hintergrund abging, wonach die Begriffsmomente selbst eine verschiedene Stellung und Erscheinungsform hätten annehmen können. Es lassen sich zwar drei Hauptformen trennen, die prophetische, die gesetzlich-symbolische oder levitische und die spätere Reflexionsform; aber das wesentliche Moment darin gehört der Reihenfolge der historischen Entwickelungsstufen des Begriffes an, und wo solche Formen neben einander bestanden, betraf ihr Unterschied nur einzelne Momente der Erscheinung. Sie schlossen sich einander nicht aus, keine stellte die Totalität des Inhalts dar und konnte für sich allein das religiöse Leben der Gemeinde bestimmen. Dasselbe ist zu sagen, wenn man zwei Hauptrichtungen des religiösen Geistes unterscheidet, die Form der idealen Entwickelung oder der Wahrheit, welche vorzugsweise in den Propheten, Psalmen, Sprüchwörtern, Hiob, Koheleth dargestellt ist, und die symbolische Form, welcher man den Pentateuch und die im levitischen Geiste geschriebenen historischen Bücher, auch spätere prophetische Produkte, zutheilt. Der relative Gegensatz dieser Formen erhielt sich allerdings längere Zeit, sowohl vor als nach dem babylonischen Exile, er beruhte aber mehr in der subjectiven Meinung und dem verschiedenen Grade der religiösen Bildung oder in verschiedenen subjectiven Interessen, nicht in einer abweichenden Aneignung des rein-religiösen Inhalts. Was im Besondern den levitischen Geist in der Auffassung und Umgestaltung der älteren Tradition betrifft, so unterschied er sich von der mehr unbefangenen Geschichtsbetrachtung der älteren Zeit nur in gradueller Weise. Denn auf den Standpunkt der eigentlich-historischen Betrachtung haben sich die Hebräer überhaupt nicht erhoben, und kein Buch des A. T., mag sich auch sonst objectiv-historischer Stoff darin finden, verdient den Namen wahrer Geschichtsschreibung. Gab es nun kein rein-historisches Bewußtsein, so konnten auf diesem Gebiete die mythische und sagenhafte und die objectiv-wahre Ansicht nicht auseinandertreten, und die religiöse Construction der Geschichte konnte im Einzelnen nur von subjectiven oder von Zeitinteressen abhängig sein. Da alle Mytho-

logie der Hebräer nicht in Gott selbst, sondern nur in die Erscheinung fiel, so fühlte die idealere Richtung keinen Trieb, die Tradition der Kritik zu unterwerfen und von fremdartigen Elementen zu säubern. Eine Opposition gegen die mythische Form, wie sie mit der Zeit in der klassischen Welt oder sonst im Alterthume eintrat, konnte auf hebräischem Standpunkte nicht entstehen. Der einfache Glaube hätte sich nur dann in verschiedene Richtungen theilen können, wenn entweder ein philosophisches Bewußtsein erwacht oder anderweit ausgeprägte Typen damit in Verbindung gesetzt wären. In ersterer Hinsicht hat man öfter von einer hebräischen Philosophie gesprochen, Niemand hat jedoch streng-philosophische Principien im A. T. nachgewiesen. Die reflectirende Betrachtung in den Sprüchwörtern, Hiob und Koheleth enthält allerdings einzelne speculative Momente, aber nur als verschwindend; der philosophische Ausgangspunkt fehlt, die reinen Gedanken schlagen unmittelbar in die gewöhnliche Form der Anschauung um, und das Resultat kehrt zum Glauben, seiner einfachen Voraussetzung, zurück. Der Trieb zur Philosophie setzt eine höhere subjective Freiheit voraus, als sie die Hebräer nach ihrem Princip erringen konnten. Was die Berührung mit anderweit schon ausgebildeten Typen betrifft, so fand sie im spätern Judenthum allerdings statt, und die verschiedenen Richtungen der Neutestamentlichen Schriftsteller erklären sich ebenfalls nur aus der Durchdringung verschiedener schon gegebener Formen mit dem höheren christlichen Inhalte, zu dessen concreterer Gestaltung sie aber ein inneres, nothwendiges Verhältniß hatten; an die Alttestamentliche Religion schloß sich jedoch kein an sich fertiger Typus an. Die ältere Naturreligion konnte einen solchen nicht darbieten, und die spätere Berührung mit dem Parsismus ging nur in vereinzelten Momenten vor sich, und gerade der Umstand, daß nach dem Exile nicht sogleich differente Grundrichtungen hervortraten, beweist, daß alle Elemente jener Anschauung im Hebraismus nur die Bedeutung von Accidenzen hatten. Wir finden sie daher auch in Büchern,

welche wir nach deren Grundcharakter verschiedenen Richtungen zutheilen müssen, im Zacharia, Hiob, Daniel u. s. w. Für die Ausbildung des höheren Princips war es gewiß von großer Bedeutung, daß es in der Periode seiner originellen Productivität außer dem Bereiche solcher Formen blieb, welche seine durchsichtige Einheit hätten trüben können; denn dieselbe war für die Gründung und Befestigung seines Standpunktes eben so nothwendig als die Zerrissenheit des späteren Judenthums die wesentliche Vermittellung des christlichen Princips bildete.

§. 50. Gegen den Schluß des Alttestamentlichen Kanon hin zeigen sich Keime von wesentlich differenten Richtungen, welche zur Auflösung des einfachen Princips führen mußten, aber erst im späteren Judenthume ausgebildet sind.

Der Unterschied des religiösen Gesammtbewußtseins, welcher sich in den Büchern Koheleth und Daniel zeigt, obgleich durch frühere Momente vorbereitet, läßt sich nicht mehr aus der einfachen Entfaltung des älteren Princips begreifen, am wenigsten in Ansehung der positiven Elemente im Daniel.[1]) Man kann deshalb Bedenken tragen, die letztere Gestaltung, worin Elemente, die früher dem Hebraismus fremd waren, wesentliche Bedeutung erlangt haben, noch als Richtung des hebräischen Geistes selbst anzusehen. Der letztere bildet freilich die Grundlage und den wahrhaften Gehalt des Ganzen, das Eigenthümliche der Erscheinungsform ist jedoch nicht von ihm ausgegangen, und das Buch Daniel steht deshalb wenigstens auf seiner Schwelle. Man darf daher behaupten, daß der Hebraismus kraft seines Begriffes nicht fähig gewesen sei, innerlich differente und gegen einander selbstständige und freie Gestaltungen zu erzeugen, oder von Seiten der menschlichen Natur angesehen,

1) S. 384. ff.

daß er nicht vermogt habe, die verschiedenen Grundrichtungen des Geistes zu durchdringen, zu verklären und in höherer Weise zu versöhnen. Die strengen Bande der Einheit, des heiligen Gesetzes, der Furcht des Herrn konnten erst gelöst werden, als der Geist einer concreteren Freiheit entgegengereift war und die Macht erhielt, die subjectiv-freie Bewegung in sich zu ertragen und die Unterschiede der Erscheinung zur Harmonie der Idee auszugleichen.

Berlin, gedruckt bei A. W. Hayn.

Verbesserungen.

Seite	9	Zeile	10	v. o.	ist vor: nicht das Komma zu streichen.
—	15	—	1	v. o.	lies statt zugegeben: zugeben.
—	50	—	8	v. u.	= = bloßem: bloßen.
—	83	—	9	v. u.	= = Sandpunktes: Standpunktes.
—	113	—	14	v. u.	= = edliche: endliche.
—	121	—	10	v. u.	= = auf: auch.
—	160	—	1	v. u.	= vor nämlich: wo.
—	240	—	1	v. u.	ist hinter: weitesten ein Komma zu setzen.
—	243	—	17	v. o.	lies statt Schlechthin Fremden: Schlechthin-Fremden.
—	292	—	8	v. u.	ist das Citat Z. 6 hinter: später zu setzen.
—	300	—	13	v. u.	lies statt auszuüben: ausüben.
—	407	—	17	v. o.	= = des: der.
—	459	—	3	v. u.	ist nach: einem hinzuzusetzen: scheinbar.
—	476	—	14	v. o.	lies statt bildeten: bildete.
—	505	—	1	v. u.	ist hinter 13 ein Punkt zu setzen.
—	648	—	1	v. u.	lies statt ihr: ihres.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05864 6624